

الفكر السياسي عند الباطنية

وموقف الغزالي منه



أحمد عرفات القاضي



الفكر السياسي عند الباطنية وموقف الغزالي منه

أحمد عرفات القاضي



المهنية للصنوية المتابعة للتعليم

١٩٩٣

الغلاف والاخراج الفني :

جرجس ممتاز

إهداء

الى :

أبى ..

وأمى ..

واخوتى ..

والى خطيبتى التى قدرلها أن تتحمل

معى مشاق الرحلة بنفس راضية مطمئنة •

بسم الله الرحمن الرحيم

« يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن
يتم نوره ولو كره الكافرون » ٠٠

(قرآن كريم)

مقدمة

أهمية الموضوع :

حاول أعداء الإسلام منذ أول يوم أن يطفئوا نوره بشتى السبل وذلك عن طريق قتل الرسول صلى الله عليه وسلم تارة ، وبتعذيب أهله من الضعفاء تارة ثانية ، وبالفدر والخيانة والتآمر تارة ثالثة ، ولما اشتد عود الإسلام وقامت للمسلمين دولة وظهر الإسلام على الأديان ، قضى المسلمون على دول وحضارات عريقة ، ومن هنا اشتد الحقد لدى بعض أهل هذه الدول وتلك الحضارات والأديان ، فعمدوا الى الحيلولة والدهاء للقضاء على هذا الدين ، ولم يكن ذلك أمرا ميسورا بعد أن أصبحت للإسلام قوة وشوكة تستطيع أن تطفى نائرة الفتن فى مهلها ؛ لذا لم يكن أمام هؤلاء الحاقدين بد من الدخول فى الإسلام لينفثوا سموهم متسترين بالتظاهر فى الدخول فى الدين الجديد ، وقد نجح بعض هؤلاء فعلا فى الوصول الى غرضهم ، ولا ننسى دور عبد الله بن سبأ اليهودى فى اذكاء نار الفتنة بين الصحابة ، تلك الفتنة التى أودت بحياة سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه ، وأدت الى انقسام الأمة الى شيع وأحزاب مختلفة لم تتفق بعدها أبدا .

وقد أخذت هذه الفرق تصطنع لنفسها مناهج فكرية لتسير عليها ، الا أن معظم هذه الفرق قد اندثر وبقي بعضها ، ومن الفرق التى طورت نفسها واستفادت من مناهج وأخطاء الفرق السابقة فرقة الباطنية ، وهى

أحدى الفرق الغالية التي استغلت التشيع كستار لتحقيق أهدافها من خلاله ، والباطنية فرقة اتخذت عدة أشكال قديما وحديثا ففي القديم ظهرت تحت أسماء كثيرة منها : الاسماعيلية والقرامطة واخوان الصفا والحشاشيون والصليحيون والفاطيون والدروز والنصيرية ، وقد استطاعت هذه الفرق أن تشر القلاقل والذعر في العالم الاسلامي في فترات طويلة من تاريخه الى جانب أنها استطاعت أن تحافظ على تراثها الفكري ووجودها التاريخي على الرغم من كثرة الحروب التي خاضوها ، فحافظوا على وجودهم في شكل جماعات وفرق اتخذت من أطراف العالم الاسلامي وخارجة موطنها لهم .

وفي العصر الحديث مازال هناك كثير من هذه الفرق بأسمائها كالدروز والنصيرية ببلاد الشام والاسماعيلية المنتشرة في الهند وبعض الأماكن ببلاد الشام وأندونيسيا ، كذلك تفرعت عنها فرق أخرى حديثة اتخذت نفس المنهج والأسلوب والهدف ، كالباوية والبهائية والقاديانية والبهرة ، والعجيب حقا أن الخط الفكري لهذه الفرق على اختلاف أزمنتها ومسمياتها واحد ، فهي تسعى الى هدف تريد تحقيقه بشتى السبل والوسائل وتبذل في سبيل تحقيقه النفس والنفيس ، كما تسعى الى تجديد منهجها ليلام العصر الذي تظهر فيه عن طريق دراسة عميقة لنفسية المجتمعات التي تظهر بها ، كما يلاحظ أنها تسعى الى نشر مبادئها والاستيطان في المناطق النائية عن البلاد الاسلامية مثل : وسط وجنوب أفريقيا وشرق آسيا وأوروبا .

ومن هنا تأتي أهمية الحديث عن الباطنية باعتبارها حركة تريد أن تلم شعبتها وتنظم صفوفها لتستأنف دورها الهدام من جديد ، والدعامة الأولى التي يقوم عليها الفكر الباطني هي فكرة الامامة ، - وهي فكرة شيعية الأصل طرأت عليها بعض التعديلات والتطورات - أو الحاكمة ، بمعنى لمن يكون الحكم ، ومن هنا أيضا تظهر أهمية الحديث عن الفكر السياسي عند الباطنية .

ومن أشهر من تعرض للباطنية في نقض عقائدهم وفكرهم الامام أبو حامد الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » وفي بعض من رسائله الأخرى ، وقد كان لكتاب الغزالي هذا أثر كبير على الباطنية ويتضح ذلك في حقدتهم على الغزالي بصفة خاصة من بين علماء المسلمين ، وكما تتضح أهمية الكتاب في تأثر كل من كتب عن الباطنية به ممن جاء بعد الغزالي .

ومن هنا تتضح أهمية رد الغزالي على الباطنية ودراسة فكره السياسي كمفكر اسلامي ، ذلك الفكر الذي يعتبر البديل المطروح لفكر الباطنية السياسي . وأخيرا أشكر كل من قدم العون في سبيل اخراج هذا العمل . والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

الباب الأول

الفكر السياسي عند الباطنية

الفصل الأول

ألقاب الباطنية ونشأتها

(١) بطن في القرآن والسنة

لقد ورد لفظ بطن ومشتقاته في القرآن الكريم والسنة النبوية بمعان عدة ، ففي القرآن الكريم ورد اللفظ ومشتقاته حوالى خمس وعشرين مرة (١) بمعان كثيرة منها البطن نفسه ، كقوله عز وجل في سورة آل عمران : (٥٠ . انى نذرت لك مافى بطنى محررا فتقبل منى « الآية ٣٥ ») . ومنها البطانة ، أى الأصدقاء والأولياء والأصفياء كما ورد في قوله عز وجل : (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم « الآية ١١٨ آل عمران » (٢) ، ومنها الباطن ضد الظاهر كقوله عز وجل : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) « الآية ٣ الحديد » وكقوله « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة « الآية ٢٠ لقمان ») .

وورد اللفظ في السنة النبوية كثيرا (٣) بمعان مختلفة منها بطن الانسان نفسه ، فعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رجلا أتى النبى (صلى الله عليه وسلم) فقال : (أخى يئس منكى بطنه فقال : اسقه عسلا ، ثم أتى الثانية . فقال له : اسقه عسلا ، ثم أتاه فقال : فعلت ، فقال : « صدق الله وكذب بطن أخيك . اسقه عسلا » فسقاه فبرأ (٤) .

وورد اللفظ كذلك بمعنى الباطن ضد الظاهر ، كما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو اذا أوى الى فراشه فكان يقول : أنت

(١) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة (ب ط ن) .

(٢) انظر تفسير الطبرى ٣٧/٤ طبعة بولاق وابن كثير ٣٩٨/١ طبعة دار التراث الاسلامى - حلب - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ .

(٣) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - الجزء الأول (مادة ب ط ن) - طبعة مصورة عن طبعة بريل ١٩٣٦ .

(٤) البخارى - المجلد الثالث - الجزء السابع - كتاب الطب طبعة دار الشعب ومسلم ٤/كتاب السلام (٩١) دار احياء الكتب العربية الطبعة الأولى ١٩٥٥ م - ١٣٧٤ هـ .

الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عني الدين (٥) ، كذلك ورد اللفظ بمعنى استيطن ، أى صار فى باطنه كما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : (فلما قضيت جوارى نزلت فاستيطنت الوادى ٠٠٠ فنوديت فنظرت أمامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى ، فلم أر أحدا ثم نوديت) (٦) .

(٢) المعنى اللغوى والاصطلاحى

كلمة الباطنية مأخوذة من بطن وهو الغامض من الأرض ، وهو خلاف الظاهر والبطانة بالكسر ، السريرة ، وبطن بفلان ، أى صار من خواصه ، واستيطن أمره وقف على دخيلته ، والباطن اسم من أسماء الله عز وجل ، ومعناه أنه علم السرائر والخفيات كما علم ما هو ظاهر الخلق ، وقيل هو العالم بكل ما بطن ، يقال : بطنت الأمر إذا عرفت باطنه (٧) ، وقد وردت بثلاثة معان :

١ - الباطنى هو الداخلى .

٢ - الخاص

٣ - الخفى (٨)

وقد استخدم لقب الباطنية للدلالة على طائفة من الناس استغلت التشيع كستار لتحقيق أهدافها ، وهذه الطائفة هى موضوع بحثنا ، وحديث الغزالي منصب عليهم دون سواهم ، وقد حددها بأنها طائفة انتحلت التشيع لتحقيق أهدافها وذلك أن الروافض أرك أهل هذه الأمة عقولا وأسخفهم رأيا (٩) .

(٥) المسند لابن حنبل ٢/ ٢٨١ ، ومسلم ٤/ ٦١ (كتاب الدعاء .

(٦) مسلم ١/ كتاب الايمان ٢٥٧ وانظر كذلك النسائي بشرح السيوطى طبعة بيروت

٣/ كتاب الاستسقاء ص ٥٥ ، ١/ كتاب الطهارة ص ١٦٠ ، ١٦١ وابن ماجة طبعة عيسى الحلى ١/ كتاب اقامة الصلاة حديث رقم ١١٨١ ، ٢/ كتاب الاطعمة حديث رقم ٣٣٥٤ وابن حنبل ٤/ رقم ٥ ، ٦٩ ، ١٤٣ ، ١٦٩ ، والبخارى ٢/ كتاب بدء الخلق ، وفصائل الصحابة ،

وتفسير السور (سورة المذثر) .

(٧) انظر الجهمرة ، والقاموس المحيط ولسان العرب وتاج اللغة وصحاح العربية مادة

(ب ط ن) .

(٨) انظر المعجم الفلسفى ١/ ١٩٥ د . جميل صليب الطبعة الاولى ١٩٨٢ - دار الكتاب

البنائى - بيروت .

(٩) انظر فضائح الباطنية ١٩ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى - الطبعة الاولى .

وهذا ما ذهب اليه ابن تيمية من بعد حيث اعتبر الباطنية بمعناها المحدد كطائفة مخصوصة عرفت بهذا الاسم فى تاريخ الفلسفة الاسلامية واتخذت التشيع وسيلة للوصول الى غرضهم ، وفى هذا يقول « ولهذا كان أعظم الأبواب التى يدخلون منها باب التشيع والرفض ؛ لأن الرفضة هم أجهل الطوائف وأكذبها وأبعدها عن معرفة المنقول والمعقول » (١٠) .

وهكذا كانت الباطنية « امتدادا طبيعيا للغلو فى التشيع لأن الباطنية والقرامطة وجدتا فى البيئة الشيعية التربة الخصبة والمناخ الصالح لتربية أفكارهم وحصاد نتائجها » (١١) .

ولكن هذا اللقب استخدم بطريقة التوسع اللفظى بمعنى أعم من السابق والمخصص بطائفة معينة ، فىرى الدكتور عبد الرحمن بدوى : أن (الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة ، الصفة المشتركة بينها هى تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطنى تأويلا يذهب مذاهب شتى ، وقد وصل التباين بينهما حد التناقض الخالص) (١٢) .

وفى ضوء هذا التعريف نستطيع أن نضم اخوان الصفا الى فرق الباطنية حيث أجمع الباحثون على أن رسائل الاخوان كانت بمثابة دستور الاسماعيلية أو قرآنها وهى الفرقة الأم التى تشعبت عنها الفرق الأخرى (١٣) .

كما يمكننا أيضا أن نقول ان الفارابى وابن سينا كانا متأثرين بالباطنية ؛ لأنهما يشتركان معهم كذلك فى التأويل وفى أمور أخرى كثيرة سنوضحها فى ثنايا البحث بعون الله .

كذلك غلاة المتصوفة يشتركون مع الباطنية فى القول بالتأويل ، بل بلغ الأمر ببعضهم أن حذا حذو الباطنية ، كالسيهروردى وابن عربى وابن سبعين ، فضلا عن الحلاج الذى كان على هوى الباطنية وداعية من دعائهم ، وممن كان يستخدم لقب باطنية بهذا المعنى الواسع الذى يضم فى ثناياه كل هؤلاء ابن تيمية ، وفى هذا يقول أستاذنا الدكتور الجليلند :

(١٠) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/٢٦٣ .

(١١) الامام ابن تيمية وقضية التأويل ٢٤٣ الدكتور الجليلند الطبعة الثالثة - السعودية

شركة عكاظ ١٩٨٣ .

(١٢) مذاهب الاسلامين ٧/٢ الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٣ - دار العلم .

(١٣) انظر اخوان الصفا لعمر السوى ١٠٤ وما بعدها الطبعة الأولى دار احياء

الكتب العربية سنة ١٩٤٧ ونشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ٢/٢٦٠ الطبعة السابعة ١٩٧٧ -

دار المعارف . وقارن الانسان عند اخوان الصفا ٣٥ الى ٣٨ د. العبد الطبعة الأولى .

مكتبة الانجلو .

« ولا يستعمل ابن تيمية لقب (الباطنية) عادة بمعنى محدد لطائفة معينة ؛ فالصوفية عنده باطنية لقولهم بالظاهر والباطن ، والشيعية الغلاة باطنية لتفسيرهم القرآن تفسيراً باطنياً وكذا ابن سينا والقرامطة واخوان الصفا والاسماعيلية ، فالتفسير الباطني للقرآن هو مدار اطلاق لقب الباطنية بمعناها العام عند ابن تيمية (١٤) .

(٣) ألقاب الباطنية عند الغزالي

الباطنية كطائفة محددة ، أو كفرقة من الفرق ظهرت في البيئة الاسلامية منذ أوائل القرن الثالث الهجري ، ولهذه الفرق عدة أسماء مختلفة في كتب الفرق ، وهي عشرة ألقاب عند الغزالي (الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرمية والخرمدينية والاسماعيلية والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية) (١٥) .

ولقد نقل محمد بن الحسن الديلمي هذه الأسماء العشرة كما وردت عند الغزالي (١٦) .

كما أن ابن الجوزي هو الآخر نقل كلام الغزالي نفسه ورأيه في أسمائهم ، وان جعلهم ثمانية أسماء فقط فاختصر اسم الخرمدينية والمحمرة عن ماهو عند الغزالي (١٧) .

ويرى الشيرستانى أن أسماءهم تختلف باختلاف الأماكن فيقول : (ولهم ألقاب ، وبكل بلد لقب . فيقال لهم بأصبهان الخرمية والكوزية وبالري المزدكية والسنباذية . وبأذربيجان الدقولية وبموضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة (١٨) . وهم أيضا بالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان التعليمية والملاحدة (١٩) كذلك ذهب بعض

(١٤) ابن تيمية وقضية التأويل ٢٤٣ .

(١٥) فضائح الباطنية ١١ .

(١٦) انظر بيان مذهب الباطنية وبطلانه ٥ منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد نشر سنخروطمان الطبعة الثانية ١٩٨٢ - لاهور باكستان .

(١٧) انظر تليس ايليس (١٠٢ الى ١٠٦) نشر وتصحيح محمد منير الدمشقي الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠ هـ مكتبة أنس بن مالك والقرامطة (٢٥٦ - ٢٦١) تحقيق د. سهيل زكار .

(١٨) الملل والنحل ١/ ١٥٥ الطبعة الثانية ١٩٥٦ مكتبة الانجلو المصرية تحقيق محمد فتح الله بدران .

(١٩) المصدر السابق ١٧٢/١ .

الباحثين المعاصرين الى القول بالأصل الواحد لهذه الحركات ، وقد نقل لنا برنارد لويس اتفاق معظم المستشرقين في هذا القول ايضا (٢٠) .
ويتحدث الغزالي عن هذه الألقاب وأسباب تلقيبهم بها على النحو التالي :

لقب الباطنية :

يرى الغزالي أنهم لقبوا به لدعواهم أن (لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظاهر مجرى اللب من القشر ، وأنها بصورها توهم عند الجبال والأغبياء صورا جليلة ، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات الى حقائق معينة) (٢١) . كما يرى أنهم يهدفون الى أبطال الشرائع ويقولون ان من ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه (٢٢) .

لقب القرامطة :

وحديث الغزالي عن لقب القرامطة يعتمد على الرواية الشهيرة التي وردت عند المؤرخين ورجال الفرق قبله ، وهي أن هذا اللقب لقبوا به نسبة الى رجل يسمى حمدان قرمط (٢٣) ولكن هناك رواية أخرى عن هذا اللقب رواها كمال الدين بن العديم الذي يرى أن بعض العلماء ذكر أن لفظة قرامطة إنما هي نسبة الى مذهب يقال له القرامطة خارج عن مذاهب الاسلام (٢٤) . ثم يعقب ابن العديم على هذا بقوله :

(فيكون على هذه المقالة عزوه الى مذهب باطل لا الى رجل) (٢٥) .

ويرى محقق الكتاب أن رأى ابن العديم يتوافق مع ما ذهب اليه بعض الباحثين المعاصرين في القول بأن كلمة قرمطة هي كلمة آرامية تعنى العلم

(٢٠) انظر أصول الإسماعيلية ٥٤ ، ٥٥ ترجمة حكمت تلحوق تقديم د. خليل أحمد خليل الطبعة الأولى - دار الحداثة - بيروت ١٩٨٣ م .

(٢١) فضائح الباطنية ١١ وانظر تلبيس إبليس ١٠٢ وقارن الملل والنحل ١/١٧٢ .

(٢٢) انظر الفضائح ١٢ .

(٢٣) انظر الفضائح ١٢ ، ١٣ والطبري ٢٣/١٠ الى ٢٧ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الرابعة - دار المعارف ، والفرق بين الفرق ٢٦٦ مكتبة أنس بن مالك الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ .

(٢٤) انظر بغية الطلب في تاريخ حلب ضمن أخبار القرامطة ٢٧٧ تحقيق د. سهيل زكار - الطبعة الثانية - دار حسان ، بيروت سنة ١٤٠٢ هـ وانظر المقفى الكبير في تراجم أهل مصر ٤٠٧ ضمن أخبار القرامطة أيضا .

(٢٥) بغية الطلب ٢٧٧ .

السرى ، والمعنى الذى تدل عليه كلمة قرامطة وهو العلم السرى يتفق مع لقب الباطنية وهو القول بوجود علم ظاهرى عام وعلم داخلى خاص . وعلى هذا يكون معنى القرامطة هو الباطنية (٢٦) ، ثم يعقب على هذا الكلام بقوله : (ان هذه نتيجة منطقية معقولة يمكن اعتمادها حتى يظهر ما ينقضها أو يزيدها قوة ورسوخا) (٢٦م) ، وذهب الباحث الاسماعيلى عارف تامر الى أن لفظ القرامطة أرمى (نبطى) مشتق من (قرمطونا) أى المدلس أو الخبيث أو المكر أو قرمط وهو التدليس أو الخبت أو المكر أو الاحتيال (٢٧) ويعلق أحد المعاصرين على هذا رأى السابق بما يشعر موافقته عليه بقوله : (ولا جرم أن هذه التسمية لم يتخذها الباطنية أو القرامطة أنفسهم ، بل نبههم بها من لم يكن من نحلته) (٢٨) .

لقب الخرمية :

ويرى الغزالى أنهم لقبوا بالخرمية (نسبة الى حاصل مذهبهم وزيدته ، فانه راجع الى طى بساط التكليف وحط أعباء الشرع عن المتعبدين وتبسيط الناس على اتباع اللذات وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات ، وخرم لفظ أعجمى ينبىء عن الشئ المستلذ المستطاب) (٢٩) . ويرى أن هذا المذهب أخذه الباطنية عن أسلافهم المجوس فيقول : (وقد كان هذا لقباً للمزدكية وهم أهل الاباحة من المجوس الذين نبغوا أيام قباز وأباحو النساء وإن كن من المحارم وأحلوا كل محظور وكانوا يسمون خرمدينية) (٣٠) .

ويرى المسعودى أن الخرمية كانت تدعى بالمسلمية القائلين بأبى مسلم وامامته وقد تنازعوا فى ذلك بعد وفاته (٣١) .

وهنا ينبغى أن نشير الى أن البعض رفض ما نقلته كتب الفرق والتاريخ عن استحلال الباطنية للنساء وبخاصة البنات والأخوات ، ومن هؤلاء

(٢٦) انظر أخبار القرامطة المقدمة ٤٥ .

(٢٦م) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٧) انظر القرامطة أصلهم - نشأتهم - تاريخهم - حروبهم - عارف تامر دار الكتاب

العربى - بيروت الطبعة الأولى ٦١ .

(٢٨) القرامطة أول حركة اشتراكية فى الاسلام ٢٨ طه الولى دار العلم للملايين

بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ م .

(٢٩) الفضائح ١٤ وانظر الافحام حيث نقل الامام يحيى بن حمزة كلام الغزالى السابق .

بنصه ٢٣ تحقيق د . فيصل بدير عونى الطبعة الأولى - بدون تاريخ .

(٣٠) الفضائح - نفس الصفحة .

(٣١) انظر مروج الذهب ٣/٣٠٥ ، ٣٠٦ تحقيق محيى الدين عبد الحميد دار المعرفة -

بيروت لبنان سنة ١٤٠٢ هـ .

الرافضين أستاذنا الدكتور محمد الجليند حيث يعلق على الآيات التي قالها أحد أتباع علي بن الفضل على المنبر وكلها استهتار بالفرائض وتحليل للمحرمات وكفر بواجب ، ومن هذه الآيات قوله :

خذي الدف يا هذى والعبي وغنى هزازيك ثم اضربي
تولى نبي بنى هاشم وهذا نبي بنى يعرب
لكل نبي مضى شمرعه وهذه شرائع هذا النبي (٣٢).

وفيهما يطلب من المرأة ألا تمنع نفسها عن أحد فيقول :

ولا تمنعي نفسك المرسين من أقربي ومن أجنبي
ككيف تحلي لهذا الغريب وصرت محرمة للأب
ليس الغراس لمن ربه وسقاه في الزمن المجلب (٣٣)

فيقول : (ورغم ما في نفسي من الشكوك في صحة هذه الآيات وما تحمله من معان قد ينبو عن تقبلها انسان الغاب الا أن تردد هذه المعاني في كتب الفرق والعقائد في شكل أو في آخر يجعل لها في نفسي مكانا لتقبل ما يقال عنها وان كنت أستبعد كل ما يقال من استحلال الأخوات والبنات) (٣٤) .

ولقد أشار الى نفس القضية مؤكدا ايها القاضي عبد الجبار فقال :
(ثم يرقون بمن يشقون به بأنه لا يحرم عليه أمه ولا بنته ولا أخته ولا خمر ولا خنزير ، ولا زنا ولا لواط ولا ربا ولا شيء البتة ، وأنه لا يحل لك أن تمنع أخاك ومن هو مثلك في البلاغ السابع والعلم الباطن من زوجتك فانها تحل له كما تحل لك ، والاشترار في الطعام ، والكريم هو الذي تنكح زوجته بحضرته كما يؤكل طعامه بحضرته (٣٥) .

ويعلق محقق الكتاب فيقول : (وصلنا عدد لا بأس به من كتب التأويل وعلم الباطن فيها نذر يسير مما ذكره القاضي عبد الجبار هنا ، ولكن قطعاً ليس فيها ما قاله من شتائم وحملات على النبي كما أنها خلوة من أمور تحليل الزوجات والأصول وغير ذلك مما لاشك فيه أنها تهم باطلة حمل القاضي على قولها شدة تعصبه ، فالتعصب يلغى العقل ويزيل المنطق

(٣٢) كشف أسرار الباطنية ٢٣٠ ضمن أخبار الباطنية .

(٣٣) المصدر السابق ص ٢٣١ .

(٣٤) مقدمة مشكاة الأنوار - الإمام يحيى بن حمزة العلوي تحقيق الدكتور الجليند -

الطبعة الأولى .

(٣٥) تثبيت دلائل النبوة - ١٧٦ ضمن أخبار القرامطة .

ويعمى البصر والبصيرة) (٣٦) . وكان الدكتور زكار قد علق كذلك على نص سابق للقاضي عبد الجبار أيضا فى نفس الكتاب وهو ما حكاه عن ابن حوشب وعلى بن الفضل فيقول عنهما : (ثم ظهر منهما الإباحة ولينة الافاضة وأولاد الصفوة ونكاح الأمهات والأخوات والبنات والمشاركة فى الزوجات) (٣٧) . بقوله : (هذه تهمة ألصقت بجميع الحركات ذات المضامين الاجتماعية ، والأهداف الاقتصادية فى الاسلام وقد ورثها الكتاب المسلمون من التراث السياسانى حول المزدكية وتم الترويج لها بسبب ربط الأخلاق فى الشرق بالجنس وتثبت الأبحاث الحيادية الموثقة بطلان هذه التهم) (٣٨) .

على أن الأبحاث الحيادية التى يشير إليها المحقق هى أبحاث المستشرقين من أمثال أستاذه اليهودى برنارد لويس الذى يقول عن هذا أيضا : (من التهم المتواترة التى وجهها الخصوم السنة الى القرامطة والاسماعيلية هى أنهم دعوا الى جماعية الأموال والنساء وطبقوها) (٣٩) ، الا أننا ينبغي أن نفرق بين موقف أستاذنا فى رده لهذه النصوص ، وذلك حيث كان موقفه نابعا من الظن الحسن الذى لا يصدق أن يهوى هؤلاء الى هذه الدرجة من الانحطاط وبين موقف سهيل زكار الذى يرى أن هذه النصوص ملفقة من أجل تشويه سمعتهم والحط من قدرهم متأثرا فى ذلك بالمستشرقين الذين دافعوا عن الباطنية دفاعا محكما .

وهذه الاعتراضات من الممكن الرد عليها بما يلى :

أولا : أن هذه الروايات لم ينفرد بها راو واحد ولكنها تكاد تكون من المجمع عليه عند المؤرخين وكتاب الفرق وخاصة عند الحديث عن القرامطة والحشاشين أتباع الحسن الصباح ، حيث أعلنوا استهتارهم بالشريعة بخلاف العبيديين الذين ادعوا النسب لآل البيت ، وقامت لهم دولة وزعموا أنهم أصحاب الحق فكان من الصعب عليهم اظهار ذلك خشية من الجمهور (٤٠) .

ثانيا : أنه ممن يشترك فى هذه الروايات بعض الذين ارتدوا عن المذهب وكانت لهم به سابق معرفة كالحمادى الذى يقول انه دخل الى مذهبهم ليعرف حقيقة أمرهم (٤١) . ثم يروى لنا أن مفهوم الجنة

(٣٦) المصدر السابق ١٧٦ الهامش .

(٣٧) المصدر السابق : ١٤٨ .

(٣٨) تثبيت دلائل النبوة : ١٤٨ الهامش .

(٣٩) أصول الاسماعيلية : ١٥٦ .

(٤٠) انظر المجالس المؤيدية : ١١٦ .

(٤١) انظر كشف أسرار الباطنية : ٢٠٣ ضمن أخبار القرامطة .

لديهم هو الاجتماع الى النساء (٤٢) . ومثل هذه الرواية تجعل من السهل قبول الروايات السابقة .

ثالثا : ان استحلال هؤلاء للنساء المسلمين واعتدائهم على بيت الله الحرام واغتيال المخالفين لهم في العقيدة لبث الرعب في القلوب واستحلال أكل الخنزير والكلاب (٤٣) ، كل هذا أكثر حولا من استحلال النساء والأخوات .

رابعا : ان الواقع لا يكذب مثل هذه الروايات ، فقد طفت نماذج كثيرة من هذا النوع على صفحات الصحف في الآونة الأخيرة فكثيرا ما قرأنا عن ارتكاب أب لجريمة الزنا مع ابنته وأخ مع أخته ، فاذا أضفنا الى ذلك معرفة هدف هؤلاء وهو افساد دين المسلمين يجعل ذلك أمرا مقبولا في العقل .

خامسا : ورود مثل هذه الأفعال القبيحة عند أسلافهم السابقين من المجوس وكذلك عند الفرق السرية المعاصرة التي تعتبر امتدادا طبيعيا للباطنية كالماسونية ، ويهود الدونمة وهم من أتباع محفل ماسون الشرق الأكبر كانوا يجتمعون في ليلة عيد الخروف وهو أحد أعيادهم ويقع في (٢٢) آذار من كل سنة ، ويشترط أن يحضر كل رجل منهم مع زوجته (ويذبحون خروفا ويلهون ، ثم يطفئون الأنوار ويشب كل واحد منهم على المرأة التي تقع تحت يده كيفما اتفق ، والأولاد الذين يولدون نتيجة لهذه المناكحة الجماعية الاباحية يكتسبون صفة القداسة عند هذه الطائفة) (٤٤) .

لقب البابكية :

ويرى الغزالي أنه لقب لطائفة منهم بايعوا بابك الخرمي الذي خرج على المعتصم بالله ، وكان الافشين قائد جيوش المعتصم على دينهم ومن ثم كان مداهنا لبابك في قتاله هذا ، ولهذا اشتدت وطأة البابكية على المسلمين ثم صلب بابك والافشين .

(٤٢) انظر المصدر السابق : ١٠٩ .

(٤٣) انظر مثلا سفر نامة أو رحلة ناصر خسرو - أحد دعائهم - حيث يقص علينا مشاهداته في الاحساء وكيف وجدهم يسمنون الكلاب للذبح ١٤٤ ترجمة د. يحيى الخشاب - الطبعة الثالثة دار الكتاب الجديد - بيروت سنة ١٩٨٣ .

(٤٤) القرامطة أول حركة اشتراكية في الاسلام ٨٤ ، ٨٥ -

ويرى أنه بقيت جماعة من البابكية كانوا يجتمعون في احدى ليايهم
ويطفنون السرج والشموع يتناهبون النساء ، ومن استولى منهم على امرأة
استحلها بالصيد لأن الصيد أطيب المباحات •

كما يرى أيضا أن البابكية يدعون نبوة رجل من ملوكهم قبل الاسلام
يدعى شروين ، وكانوا يزعمون أنه أفضل من تبينا ومن سائر الانبياء (٤٥) •

لقب الاسماعيلية :

يرى الغزالي أنهم لقبوا بهذا اللقب نسبة الى محمد بن اسماعيل ،
وهو الذي انتهت به أدوار الامامة ، وهي عندهم سبعة وهو السابع (٤٦) •
وهذا اللقب ذهب الى فرقة في أول الأمر قالت بامامة اسماعيل بن
جعفر الصادق ، ثم اختلفوا بعد موته ، وتتفق كتب الفرق على غلو هذه
الطائفة ، وصلتها بأبي الخطاب الأسدي الذي ادعى النبوة (٤٧) •

لقب السبعية :

يرى أنهم لقبوا به لأمرين : أحدهما اعتقادهم أن أدوار الامامة سبعة
وأن الانتهاء الى السابع هو آخر الأدوار وهو المراد بالقيامة • والثاني قولهم
أن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة ، ويرى أن هذا المذهب
مسترق من ملحمة المنجمين والثنوية (٤٨) •

لقب الحمرة :

يرى أنهم لقبوا به : لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة من أيام بابك ،

(٤٥) انظر الفضائح ١٤ ، ١٥ ، ١٦ لكن يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن الأفشين
لم يداخن بابك وأنه لم يصلب مع بابك • أما عن قوله أن الأفشين لم يداخن بابك
فهو خلاف لما أجمع عليه المؤرخون من اعتراف المازيار على الأفشين بأنه كاتبه لنصرة دين
المجوس وأنه حاول أن يغدي بابك من القتل ولكن بابك لحمته - على حد تبيير الأفشين -
هو الذي قتل نفسه •

انظر الطبري ١٠٤/٩ الى ١١٠ طبعة دار المعارف ومروج الذهب ٦١/٤ ، ٦٢ ، والكامل
لابن الأثير ٢٥٩/٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ طبعة دار الفكر - بيروت •

أما عن قول الغزالي ثم صلب بابك والأفشين فلا يعنى انهما صلبا معا والمعلوم
تاريخيا أن بابك صلب أولا ثم صلب الأفشين فيما بعد ، وذلك حيث قتل بابك وصلب
سنة ثلاث وعشرين ومائتين - الطبري ٥٢/٩ ، ٥٣ • أما الأفشين فقد مات وصلب عام ست
وعشرين ومائتين - الطبري ١١١/٩ - ١١٤ ط دار المعارف •

(٤٦) الفضائح ١٦ •

(٤٧) انظر مثلا مقالات والفرق للقمي ٨١ ، و فرق الشيعة للنوبختي ٦٣ ، وبيان
مذهب الباطنية للديلمى ٣ •

(٤٨) الفضائح - ص ١٦ •

أو لأنهم يقدرون أن كل مخالفينهم حمير ، ويصحح الغزالي التأويل الأول وهو صبيغ الثياب (٤٩) :

لقب التعليمية :

ويرى الغزالي أنهم لقبوا به ؛ لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعلم من الإمام المعصوم .

ويذهب الغزالي إلى أن هذا اللقب ألقب بباطنية عصره ، لأنهم يعولون كثيرا على الدعوة إلى التعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم وتنزيله منزلة الرسول (٥٠) .

والملاحظة العامة على هذه الألقاب ما يلي :

أولا : أن لقبى الباطنية والتعليمية كليهما وصف مشترك وإن كانت صفة الباطنية تشترك فيها كل الفرق .

ثانيا : أن الخرمية والبابكية والمحمرة تطلق على فرقة واحدة .

ثالثا : أنه فيما عدا البابكية والخرمية والمحمرة يتشيع الباقر لآل البيت .

رابعا : أن القرامطة والبابكية والاسماعيلية كانت حركات سياسية لعبت أدوارا متفاوتة الأهمية في تاريخ الإسلام السياسى وبخاصة الاسماعيلية في صورة الدولة الفاطمية (٥١) .

(٤) بداية الباطنية

تتفق كتب الفرق على أن الاسماعيلية هم تلاميذ أبى الخطاب محمد ابن زينب الأسدى الذى ادعى النبوة ، فالقضى أقدم مؤرخى الشيعة يقول : (أما الاسماعيلية الخالصة فهم الخطابية أصحاب أبى الخطاب محمد بن زينب الأسدى الأجدع لعنه الله) (٥٢) .

(٤٩) المصدر السابق - ص ١٧ .

(٥٠) انظر الفاضل ١٧ ويلاحظ أن الغزالي اعمل ذكر فرقتين. منهما وهما النصيرية والدروز وهما من الطوائف التى انشقت عن الاسماعيلية - مذاهب الاسلاميين ٩/٢ وانظر بغية المرتاد ضمن فتاوى ابن تيمية ١٥٢/٣٥ الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ .

(٥١) انظر مذاهب الاسلاميين ٨/٢ ، ٩ للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٥٢) المقالات والفرق لسعد بن عبد الله القلى ٨١ تصحيح وتعليق د. محمد جواد مغنية الطبعة الاولى ١٩٦٣ مطبعة حيدرى - طهران ، وانظر فرق الشيعة للنوبختى ٩٠ ، ٩١ تعليق محمد صادق آل بحر العلوم الطبعة الاولى ١٩٥٩ م المطبعة السيدية - النجف .

وكانوا قد ادعوا الوهية الامام الصادق (٥٣) ، ولكن الصادق تبرأ منهم ، يقول الشهر ستاني عن الصادق : (وقد تبرأ مما كان ينسب اليه بعض الغلاة ، وبرأ منهم ولعنهم ، وبرأ من خصائص مذهب الرافضة) (٥٤) . وقد ذهب النوبختي أيضا الى هذا ، فيرى أن أصحاب أبي الخطاب محمد بن زينب الأجدع الأسدي ومن قال بقولهم قد افترقوا لما بلغهم أن جعفر الصادق لعنه وبرئ منه ومن أصحابه (٥٥) .

والخطابية احدى فرق الشيعة الغلاة التي نشأت عنها وتفرعت منها فرقة الاسماعيليه ، وهم الذين قالوا بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق ، وقالوا انه لم يمت ولكنه اختفى وأن أباه الصادق قال بموته خوفا عليه من أعدائه ، وأنهم شاهدوه بعد موته فيروى أحد دعاة الاسماعيليه أن الامام الصادق كتب محضرا بموت ابنه اسماعيل بعد أن نقل اليه الامامة لكي يمويه على المنصور فيقول : (فعند ذلك أيضا كتبت عيون أبي جعفر الدوانيقي (يقصد المنصور) كتابا يخبروه فيه عن موت اسماعيل فعندما بلغه ذلك انسر سرورا عظيما واطمان قلبه وسكن روعه ووطن بجعله أن أمر أولاد الحسين قد انقطع وأنه لا بقية لهم ، فعما قليل بلغه ممن يتولاه ويركن اليه أن اسماعيل قد ظهر في البصرة) (٥٦) . وأن اسماعيل مر بعد ظهوره بمريض فشفاه وكان هذا المريض يتحدث الى كل من سآله ويقول : هو أبرأني اسماعيل . وأن المنصور لما علم بظهور اسماعيل أرسل الى الصادق ، ولكن الصادق أظهر له المحضر وفيه شهادة من شهد بموته (٥٧) .

وهناك فرقة من الاسماعيليه أقرت بموت اسماعيل ودخلت في فرقة محمد بن اسماعيل ثم ساقوا الامامة في ولده وقالوا ان روح أبي الخطاب انتقلت اليه ، ثم ساقوا الامامة على هذه الصفة في ولد محمد ابن اسماعيل (٥٧) .

وهؤلاء أولوا القرآن بما يبطل معانيه وهو نفس مذهب أبي الخطاب ،

(٥٣) انظر بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٣ .

(٥٤) الملل والنحل ١٤٧/١ وانظر المقدمة لابن خلدون ٥٣٠ تحقيق د. عبد الواحد وافي الطبعة الثانية .

(٥٥) انظر فرق الشيعة ٦٣ .

(٥٦) رسالة التراتيب ١٣٦ لداعية اسماعيل مجهول ضمن أخبار القرامطة وقارن فرق الشيعة ٨٨ والملل والنحل ١٧١/١ .

(٥٧) انظر المصدر ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٥٨) انظر المقالات والفرق ٨٣ وفرق الشيعة ٩٢ .

واستحلوا السماء كالبهيسية والأزارقة من الخوارج وقاتلوا مغالفيهم جميعا حتى من قال بامامة موسى بن جعفر (٥٩) .

هذا عن صلة أبي الخطاب بالاسماعيلية ، كما ورد أن أبا الخطاب كان أستاذا لميمون القداح وابنه وللمفضل الجعفي ، وفي هذا يقول أحد المعاصرين : (وجاء أبو الخطاب الأسدي ليسير في أفكار الغلو شوطا كبيرا ورئيسيا ؛ فقد كان أستاذا لكل أصحاب الفرق الباطنية بعد ذلك ، فقد كان أستاذا للمفضل الجعفي والذي كان وراء محمد بن نصير في أفكاره الضالة التي أسس عليها فرقة النصيرية وكان أيضا زميلا مخلصا لميمون القداح وابنه اللذين بلورا بشكل فعال انطلاق الحركة الباطنية بثوبها الاسماعيلي التي انبثقت منها أكثر الحركات الباطنية الأخرى) (٦٠) .

وإذا كان الغزالي لم يشر الى الأصول التاريخية لهذه الفرق الا أنه أشار الى صلتهم بالرافضة وكيف انتحلوا التشيع للوصول الى هدفهم فيقول عن ذلك انهم قالوا : (فسيلنا أن نتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم أركهم عقولا وأسخفهم رأيا والينهم عريكة لقبول المحالات وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات وهم الروافض) (٦١) . ثم يبين كيف استطاعوا أن يتمكنوا من الشيعة ، وأن ييشوا أفكارهم عن طريق (الانتساب اليهم والاعتزاء الى أهل البيت عن شرهم ، وتودد اليهم بما يلائم طبعهم من ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم والذل الهائل ، وتبكي لهم على ما حل بال محمد - صلى الله عليه وسلم - وتوصل به الى تطويل اللسان في أئمة سلفهم الذين هم أسوتهم وقوتهم) (٦٢) .

(٥) ربط الغزالي بين فرق الباطنية والفلاسفة والصوفية

قلنا ان لفظ (باطنية) بالمعنى الواسع يشمل كل من يشترك مع الباطنية في التأويل الذي ينتج عنه تحريف القرآن وتفريغه من مضمونه الى غير ذلك من الأمور الأخرى ، وعلى هذا توجد صلات واضحة بين الفلاسفة والصوفية وبين الباطنية فما هو موقف الغزالي من هذه الصلات ؟

(٥٩) انظر فرق الشيعة ٩٦ ، ٩٧ .

(٦٠) الحركات الباطنية في العالم الاسلامي ٢٥ د محمد أحمد الخطيب - مكتبة

الأقصى - الأردن - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٦١) الفضائح ١٩ .

(٦٢) الفضائح ١٩ .

أما بالنسبة لموقفه من الفلاسفة وصلته بهم بالباطنية فقد كان واضحا
فى حديثه حين ربط ربطا محكما بينهما وخاصة حين تحدث عن آراء
الباطنية فى النبوات والمعاد ، كما وضح الصلات الوثيقة والأهداف التى
تجمعهم (٦٣) .

كذلك وقف من غلاة المتصوفة موقفا واضحا وصريحا ، وإن كان لم
يلتفت الى العلاقات التى تربط بينهم وبين الباطنية حيث لم تتضح هذه
العلاقات الا فى فترة متأخرة نسبيا عن الغزالي - باستثناء الحلاج - (٦٤)
ورغم هذا فإنه التفت الى أحوالهم وحذر من بعض أدعيائهم (٦٥) ، فهو يرى أن
التصوف هو الصدق مع الله تعالى وحسن المعاملة مع الناس الى جانب
الالتزام بالشرع ؛ لأن مخالفت الشرع ليس صوفيا وإن ادعى التصوف
فهو فى رأى الغزالي كذاب (٦٦) .

كما ينبه كثيرا على ضرورة تلازم الظاهر والباطن فى عملية
السلوك (٦٧) ، وقد ذهب الى القول بوجوب قتل بعض مدعى التصوف
الذين زعموا أنهم بلغوا درجة وحالة بينهم وبين الله تعالى تسقط عنهم
الفرائض وتحل لهم الخمر والمعاصي ، فيرى (أن قتل مثل هذا أفضل من
قتل مائة كافر ؛ إذ ضرره فى الدين أعظم ، وينفتح به باب من الإباحة
لا ينسد) (٦٨) .

ويرى أن ضرر هذا أعظم ممن يقول بالإباحة مطلقا لأن القائل بالإباحة
لا يصفى اليه لكفره ، أما هذا فإنه يهدم الشرع من الشرع ، ويزعم أنه
لم يرتكب فيه تخصيص عموم إذ خصص عموم التكليف ممن ليس له
مثل درجته فى الدين ، وإنما يزعم أنه يلبس ويقارف المعاصي بظاهره ،
وهو بباطنه برىء عنها ويتدعى هذا الى أن يدعى كل فاسق مثل حاله
وينحل به عصام الدين (٦٩) .

(٦٣) انظر الفصائح : ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(٦٤) ترى بعض من كتب التاريخ والفرق أن الحلاج ادعى النسب لآل البيت وأنه
كان يظهر التشيع لدى الملوك وكان يدعو الى الرضا من آل محمد . انظر فى ذلك البراس
فى تاريخ خلفاء بنى العباس ٩٩ ، ١٠٠ لابن دحية والفهرست ٢٧٠ لابن النديم .

(٦٥) انظر مثلا المقصد الاسنى ١٤٦ - ١٥١ .

(٦٦) انظر خلاصة التصانيف فى التصوف ١٧٣ ، ١٧٤ مكتبة الجندى .

(٦٧) انظر المقصد الاسنى ١٤٦ .

(٦٨) فيصل التفرقة ١٤٦ مكتبة الجندى وانظر مشكاة الأنوار ٣٣ ضمن مجموعة

التصور العوالى .

(٦٩) انظر فيصل التفرقة ١٤٦ .

وهكذا فإن موقف الغزالي من الصوفية الغلاة كان موقفا نقديا ، وهذا يسقط قول من ذهب الى أن الغزالي كان كاهن الصوفية وأنهم هم الذين لقبوه بحجة الاسلام (٧٠) ، وليس معنى هذا أن الغزالي لم يكن متصوفا ولم تكن له زلات وهنات تؤخذ عليه ، ولكن الشيء يقدر بقدره ويوضح في موضعه حتى يمكن الحكم عليه حكما صحيحا .

ومن الذين ربطوا ربطا محكما بين هذه الفرق الغلاة جميعا ووقف منهم موقفا صريحا أيضا شيخ الاسلام ابن تيمية فإنه أوقف عليهم بعض المؤلفات الخاصة بكتاب « منهاج السنة النبوية » « وبغية المراتد » ، الى جانب « الفرقان بين الحق والباطل » والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ورسالة في التأويل ، هذا الى جانب اشاراته المتناثرة في رسائله وكتبه الأخرى .

ولعل تأخر ابن تيمية زمانا عن الغزالي مكنه من الاطلاع على ما كتبه الغلاة من الصوفية ، كإبن عربي والسهروردى وابن سبعين وغيرهم ممن تأثروا بالباطنية ، بخلاف الغزالي حيث لم يكن قد ظهر هذا الاتجاه لدى المتصوفة في عصره ، ولكن على العكس من ذلك فقد أدرك الغزالي كثيرا من متصوفى أهل السنة الذين أثنى عليهم ابن تيمية كالجنيد ابن محمد وغيره .

كذلك فإن ابن خلدون عقد مقارنات حول التأثيرات والعلاقات بين غلاة الصوفية والباطنية ، فيقول : (ثم حدث أيضا عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف وفي ما وراء الحس ، وظهر من كثير منهم القول على الاطلاق بالحلول والوحدة فشاركوا فيها الامامية والرافضة لقولهم بالوهمية الأئمة وحلول الاله فيهم) (٧١) . ويرى ابن خلدون أن حديث الصوفية عن القطب والابدال محاكاة لقول الرافضة في الامام والنقباء فيقول : (وظهر منهم أيضا القول بالقطب والابدال ، وكأنه يحاكي مذهب الرافضة في الامام والنقباء ، وأشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم) (٧٢) .

وذهب ابن خلدون الى وجوب حرق كتب غلاة المتصوفة كالفصوص والفتوحات وخلع النعلين وما في حكمها (لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلفة ، فيتعين على ولي الأمر احراق هذه الكتب

(٧٠) انظر هذه هي الصوفية ٤٧ وما بعدها الطبعة الثالثة ١٩٧٩ دار الكتب العلمية -

عبد الرحمن الوكيل .

(٧١) المقدمة ٧٤٧ بتحقيق د. علي عبد الواحد والي .

(٧٢) المصدر السابق ٧٤٧ ، ٧٤٨ .

دفعاً للمفسدة العامة . ويتعين على من كانت عنده التمكين منها .
للاحراق (٧٣) .

(٦) موقع الباطنية بين فرق الأمة

من القضايا التي تعرض لها كتاب الفرق ، قضية صلة الباطنية .
بالاسلام ، وهل تعد ضمن فرق الأمة أم لا ؟ .

لقد ناقش مفكروا الاسلام هذه القضية في ضوء حديث رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - الذي رواه أبو هريرة أنه قال : افترقت اليهود
على احدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ،
وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة (٧٤) .

وقد خرج أهل السنة والجماعة ماكان من قبيل الاختلافات الفقهية
من ضمن هذا الاختلاف الذي عناه الحديث ، فالبغدادى يقول : (وقد علم
كل ذى عقل من أصحاب المقالات المنسوبة الى الاسلام أن النبى - عليه
السلام - لم يرد بالفرق المذمومة التي عندها من أهل النار فرق الفقهاء
الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين) (٧٥) .
ويرى الشاطبى أن الافتراق الذي عناه الحديث هو الذي يؤدي الى التحزب .
وقد تحدث عنه الله بقوله : « ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم
وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون » (٧٦) .

ويحمد الشاطبى الخلاف الذي عناه الحديث بأنه ما كان في امر كل
من قواعد الاسلام فيقول : (وذلك أن هذه الفرق انما تضر فرقاً بخلافها
للفرقة الناجية في معنى كل في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة لا في
جزء من الجزئيات ، اذ الجزء والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع

(٧٣) شفاء السائل ١١١ لابن خلدون - تحقيق وتعليق محمد بن تاووت الطنجي
- الطبعة الاولى - استانبول ١٩٥٨ م .

(٧٤) وللحديث روايات مختلفة أوردها البغدادى في الفرق بين الفرق ص ٤ ، ٥ .
وابن الجوزى في تلبيس ابليس ص ٧ ، ٨ ، والشاطبى في الاعتصام ١٨٩/٢ ، ١٩٠ ،
١٩١ .

(٧٥) الفرق بين الفرق ٦ .

(٧٦) ويرى الشاطبى أن الخلاف نوعان :

(١) المصيبة وهو الخلاف في أمر ديني

(ب) البدعة كدعوة المهدي عبيد الله وزعمه أنه على الحق لكنه يرى أن الخلاف .

الذي تحدث عنه الحديث هو ما كان من قبيل البدعة ، كما يرى الشاطبى أن هذه الفرق
التي تحدث عنها الحديث لا تختص بالفرق المبتدعة في العقائد حيث ان اشارة القرآن
والحديث تدل على عدم الخصوص . انظر الاعتصام ١٩١/٢ الى ٢٠٠ .

بسببها التفرق شيئا ، وانما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية (٧٧) . ثم يرى أن الجزئيات الكثيرة تقوم مقام القاعدة الكلية ، فيقول : (ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات ، فإن المبتدع اذا أكثر انشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة ، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضا) (٧٨) .

وصف البغدادى أصحاب هذه الفرق بأنهم أهمل الأهواء الضالة (٧٩) . الذين يفارقون الفرقة الناجية في اعتقادها ، ويحدد ابن تيمية اعتقاد الفرقة الناجية بقوله : انها التي تعتقد (الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ، والايمان بالقدر خيره وشره) (٨٠) .

وقد حصر الباحثون هذا الخلاف الذي يقع في الفرق المبتدعة في نوعين :

الاول : ما يعد خروجاً عن الملة كالفلاة عامة والباطنية خاصة .
الثاني : ما لا يكون أصحابه خارجين عن الاسلام وان خرجوا عن جملة من شرائعه وأصوله (٨١) ، كالشيعة والمعتزلة .

ولكن هل تعد الفرق التي خرجت عن الملة ضمن الفرق التي قصدها الحديث ؟ ، حيث ان ظاهر الحديث يوحى بأن هذا الافتراق سيكون بحيث تكون الفرق داخل اطار الأمة وليس خارجها .

الحقيقة أن هناك فريقاً من الباحثين لم يعد الفرق التي خرجت عن الملة ضمن الفرق التي قصدها الحديث ومن هؤلاء البغدادى ، وفريق آخر أدمجها ضمن فرق الحديث وراح يعدد هذه الفرق دون تفريق بين ما خرج عن الملة وبين ما لم يخرج ، ولهذا نجد البغدادى يتحدث عن هؤلاء الفلاة بقوله : (فان كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرة أو الخطابية الذين يعتقدون ألوهية الأئمة أو ألوهية بعض الأئمة ، أو كان على مذاهب الحلول أو على بعض مذاهب أهل التناسخ أو على مذهب الميمونية من

(٧٧) الاعتصام ٢/ ٢٠٠ ، ٣٠١ .

(٧٨) المصدر السابق ٣/ ٢٠١ .

(٧٩) الفرق بين الفرق ٦ .

(٨٠) العقيدة الواسطية ١/ ٣٩٣ مع مجموعة الرسائل كما يرى ابن تيمية ان هذه الفرقة هي الفرقة الوسط في فرق الأمة كما ان الأمة هي الوسط بين الأمم فهي وسط في باب الصفات بين أهل التعطيل وأهل التمثيل ووسط في الصحابة بين الخوارج والشيعة .
العقيدة الواسطية ١/ ٤٠٠ .

(٨١) انظر الاعتصام ٢/ ١٩٤ الى ١٩٨ .

الذوارج أو على مذهب البيزيدية الإباحية أو إباحة ما نص القرآن على تحريمه أو حرم ما أباحه القرآن نصا لا يحتمل التأويل ، فليس هو من أمة الاسلام ولا كرامة له (٨٢) .

وعلى هذا اعتبر البغدادى الباطنية ضمن فرق المجوس فيقول :
(وليست الباطنية من فرق ملّة الاسلام ، بل هي من فرق المجوس) (٨٣)

ومن هنا قسم البغدادى الفرق الى اثنتين وسبعين فرقة لم يذكر فيها فرق الغلاة وخصص بابا للحديث عن الفرق التي خرجت عن الأمة ، وبالتالي خرجت عن اطار الفرق التي قصدتها الحديث ، فقال : (والفرق المنتسبة الى الاسلام في الظاهر مع خروجها عن جملة الأمة عشرون فرقة) (٨٤) . ومن هذه الفرق الباطنية .

أما ابن الجوزي فانه يرى أن هذه الفرق التي قصدتها الحديث تعود الى ستة أصول وهي : الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية .

ثم بدأ يعدد الفرق التي انقسمت داخل هذه الفرق الست ليصل العدد الى اثنتين وسبعين فرقة دون أن يفرق بين ما خرج عن الملّة وما لم يخرج ، ولهذا يعدد الباطنية ضمن فرق الرافضة (٨٥) .

وليس معنى أن ابن الجوزي عد الباطنية ضمن فرق الحديث أنه لم يخرجها عن الملّة ، بل يرى أنها فرقة مبينة لفرق الاسلام ، فيقول :
(الباطنية قوم تستروا بالاسلام ومالوا الى الرفض وعقائدهم وأعمالهم تبين الاسلام بالمرّة) (٨٦) .

ويلاحظ أن الشهرستاني قد التفت الى موقف رجال الفرق السابقة من الفرق الغالية من حيث عدّها ضمن الفرق أو خارجها ، فيقول : (وقد نجزت الفرق الاسلامية وما بقيت الا فرقة الباطنية وقد أوردتهم أصحاب التصانيف في كتب المقالات اما خارجة عن الفرق واما داخلة فيها ، وبالجملّة : هم قوم يخالفون الاثني والسبعين فرقة) (٨٧) .

ومن العجيب أن رجال الفرق ذهبوا الى تقسيم هذه الفرق ليطابق العدد الحديث النبوي الوارد في هذا الشأن . فيرى الشاطبي أن هذا

(٨٢) الفرق بين الفرق ١١ .

(٨٣) المصدر السابق ١٦ .

(٨٤) المصدر السابق ٢٢٢ .

(٨٥) انظر تلبيس ابليس ١٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٨٦) انظر تلبيس ابليس ١٠٢ .

(٨٧) الملل والنحل ١٦٩/١ .

التعيين من جانب رجال الفرق من قبيل التكلف ؛ لأنه ليس هناك دليل على هذا التعيين ، فيقول : (وهذا التعدد من جانب ما أعطته المنة في تكلف المطابقة للحديث الصحيح لا على القطع بأنه المراد ؛ إذ ليس على ذلك دليل شرعى ولا دل العقل أيضا على انحصار ما ذكر فى ذلك العدد من غير زيادة ولا نقصان ، كما أنه لا دليل على اختصاص تلك البدع بالعقائد) (٨٨) .

والغزالي وإن لم يتعرض لحديث الفرق السابق - فى كتابه الفصائح - إلا أنه يتحدث عن الخلافات بين الفرق ، فيوصى بعدم التعرض لأهل القبلة ويتفق مع البغدادى وغيره من الباحثين فى عدم عد الاختلافات الفقهية ضمن الخلاف ، وكذلك ما كان من قبيل الاختلافات فى الفروع ، فيقول : (واعلم أنه لا تكفير فى الفروع أصلا إلا فى مسألة واحدة ، وهى أن ينكر أصلا دينيا علم من الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالتواتر ، ولكن فى بعضها تخطئه كما فى الفقهيات وفى بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالامامة وأحوال الصحابة) (٨٩) .

فالغزالي لا يعتبر الخطأ فى الامامة من قبيل القضايا التى توجب التكفير ، لأنه ليس فى ذلك تكذيب للرسول ، فيقول : (واعلم أن الخطأ فى أصل الامامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شئ منه تكفيرا ، فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الامامة ولا يلزم تكفيره ، ولا يلتفت الى قوم يعظمون أمر الامامة ويجعلون الايمان بالامام مقرونا بالايمان بالله وبرسوله ، ولا الى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم فى الامامة ، فكل ذلك اسراف إذ ليس فى واحد من القولين تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم أصلا) (٩٠) .

ورغم موقف الغزالي هذا وتوصيته بعدم التعرض لأهل القبلة بالتكفير ، وقوله ان التسرع الى التكفير يغلب على طباع الجهلة إلا أنه لم يتردد فى تكفير الباطنية ، فىرى مثلا أن قولهم بالتأويل هو مخالفة لما صرح من النصوص المتواترة ، وفى هذا تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم ، فيقول : (ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى وهو أن المخالف قد يخالف نصا متواترا ، ويزعم أنه مؤول ولكن ذكر تأويله لا انقداح له

(٨٨) الاعتصام ٢ / ٢٢٠ .

(٨٩) فيصل التفرقة ١٤٤ .

(٩٠) فيصل التفرقة ١٤٤ ، ١٤٥ .

أصلا في اللسان لا على بعد ولا على قرب ، وذلك كفر وصاحبه مكذب وان كان يزعم أنه مؤول (٩١) .

ثم يضرب لنا الغزالي مثلا بتأويل الباطنية ، فيقول : (ومثاله ما رأيت في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد ، بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها ، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه وموجود بمعنى يوجد غيره ، وأما أن يكون واحدا في نفسه وموجودا وعالما على معنى اتصافه فلا . وهذا كفر صراح لأن حمل الوحدة على اتحاد الوحدة ليس من التأويل في شيء ولا تحتمله لغة العرب أصلا ولو كان خالق الوحدة يسمى واحدا لخلقه الوحدة لسمى ثلاثا وأربعا لأنه خلق الأعداد أيضا ، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات) (٩٢) .

وعلى هذا فموقف الغزالي من الباطنية واضح فهو يخرجهم من الملة ، بل يرى أن أصل هذا الفكر يؤدي إلى الإلحاد والخروج من الأديان ، فيقول : (مما تطابق عليه نقلة المقالات قاطبة أن هذه الدعوة لم يفتتحها منتسب إلى ملة ولا معتقد لنحلة ، معتضد بنبوة ، فان مساقها ينقاد إلى الانسلاخ من الدين كانسلاخ الشعرة من العجين) (٩٣) . ثم يوضح الغزالي أصناف هؤلاء الغلاة ، فيرى أنهم جماعة من ملحدة المجوس والمزدكية والثنوية والفلاسفة تشاوروا واجتمعوا على الكيد للإسلام والمسلمين (٩٤) . على نحو ما سنبين عند الحديث عن موقف الغزالي من فكرهم بعون الله تعالى .

بهذا نكون قد انتهينا من تعريف الباطنية ، ورأى الغزالي في ألقابهم وموقعهم بين الفرق ؛ حيث عنهم رجال الفرق خارج دائرة الإسلام . وننتقل إلى رأيهم في الإمام وحاجة الخلق إليه ، ورد الغزالي على ذلك وهو موضوع الفصل القادم .

(٩١) المصدر السابق ١٤٧ .

(٩٢) المصدر السابق ١٤٧ .

(٩٣) فضائح الباطنية ١٨ .

(٩٤) انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

الفصل الثانى

الامام وحاجة الخلق اليه

(١) حاجة الخلق الى الامام

الحديث عن الامامة والأئمة هو المحور الرئيسى الذى يقوم عليه المذهب الشيعى بصفة عامة والباطنى بصفة خاصة ، وفى هذا الفصل سنعالج رأى الباطنية فى الأئمة والصفات التى خلعوها عليهم وكيف أضافوا اليهم صفات الألوهية وقالوا بوجوب السجود لهم ذلك الى جانب القول بحاجة الخلق اليهم ليتعلموا منهم ، حيث ان الأئمة هم النحل المذكور فى القرآن لأنهم هم المنحلون علم الله ومستودع هداه ، وما يخرج من بطونها هو العلم لأنه يفصل بين الناس فيما يختلفون فيه (٩٥) .

هذا ونستطيع أن نشير الى رأى الباطنية بالحاجة الى الامام فيما يلى :

- ١ - لابد ممن يقوم مقام الرسول فى تبليغ الأمانة .
- ٢ - لابد من الامام كى يحفظ الشريعة من التحريف بالزيادة أو النقصان .
- ٣ - الحكمة تقتضى وجود الامام ليوضح معانى الشريعة ويحل رموزها ، وذلك ليرفع النزاع والخلاف بين العباد .
- ٤ - لابد من وجود من يحكم بين الناس ليفصل بينهم لاختلافهم فى الطباع والأهواء .
- ٥ - أن عدل الله يوجب وجود من يقوم مقام الرسول لرفع الظلم .
- ٦ - أنه لما كان ممتمنا وجود الرسول على الدوام ، وجب من يقوم مقامه بدعوة المشركين الى الاسلام لاطهار الدين على كافة الأديان .

(٩٥) انظر الكشف لجعفر بن منصور البين ٢٥

- ٧ - وجوب قيام من يخلف الرسول في جمع الصدقات لتطهير الناس .
- ٨ - ضرورة قيام من يقوم بتنفيذ أحكام الشريعة كالقتل والرجم والجلد ، وذلك حتى لا تتعطل الشريعة .
- ٩ - وجوب قيام من يقوم مقام الرسول ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ولم يعرفوا حكمه .
- ١٠ - لما كان القياس باطلا كان لزاما من قيام أحد يفتي الناس ويفنيهم عن القياس .
- ١١ - أن قول الله تعالى : (يوم ندعو كل أناس بإمامهم) يلزم وجود امام في كل عصر وزمان ، والا كان قوله تعالى كذبا .
- ١٢ - أن الله أوجب على المؤمنين طاعته وطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر ، وقرن طاعتهم بطاعته وطاعة الرسول دون تخصيص . . . ولذا وجب أن يكون أولى الأمر قوما دون قوم وهم الأمة . .
- ١٣ - أنه لا بد من امام ليقوم بدور البشير والنذير للأنفس المخلوقة بعد الرسول حتى يتحقق عدل الله .
- ١٤ - أنه لا بد من وجود من يحفظ العالم من الفساد (٩٦) .
- وهذه كلها يمكن تلخيصها في القول بالحاجة الى الامام لتعليم الخلق . . وهنا ينبغي أن نشير الى رأى الغزالي في ذلك وموقفه من قولهم بالحاجة الى الامام . . .

(٢) ابطال الغزالي لقولهم بالحاجة الى التعلم من الامام

يبدأ الغزالي بترتيب شبههم في القول بوجوب التعلم من الامام الى أقصى حد ممكن ، ثم يبدأ في كشف زيفها والمقدمات التي يحتاجون بها - في رأى الغزالي - على وجوب التعلم من الامام هي :

المقدمة الأولى : أن ما يخبر عنه بنفي أو اثبات فيه حق وباطل والحق واحد والباطل كثرة ، اذ ليس الكل حقا ولا الكل باطلا .

المقدمة الثانية : لا بد من تمييز الحق من الباطل .

(٩٦) النظر دافع الباطل وحذف النافيل (١٥٢/١ - ١٦٠) لعلي بن الوليد تحقيق د. مصطفى غالب - الطبعة الأولى - بيروت .

المقدمة الثالثة : معرفة الحق اما أن تكون عن طريق نظر العقل أو عن طريق التعلم .

المقدمة الرابعة : المعرفة بالنظر العقلي باطلة وعلى هذا فالواجب التعلم من الغير ، ولا بد من التعلم من المعصوم لكثرة المعلمين وتعارض أقوالهم .

المقدمة الخامسة : أن الحكمة الالهية تستوجب عدم خلو العالم من ذلك المعصوم ؛ لأن في خلو العالم منه فسادا لأمور الخلق في الدين والدنيا .

المقدمة السادسة : لا بد من ظهور هذا المعصوم ليدعو الخلق الى الحق .

المقدمة السابعة : أنه قد ثبت وجود معصوم مصرح بهذه الدعوى ولا يوجد من ينافسه في هذه الدعوى وعلى هذا فهو المعصوم قطعاً دون حاجة الى دليل أو معجزة .

المقدمة الثامنة : أنه لم يدع أحد أنه الامام الحق صاحب التأويل والعلم اليقين الا الخليفة الفاطمي في مصر . فاذن هو الامام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم الحق والشرع منه وهذا هو المطلوب اثباته (٩٧) .

وبعد أن قرر الغزالي شبههم في وجوب التعليم في هذه المقدمات على أقوى وجه ممكن يبدأ في الرد عليهم بمنهجين :

(أ) المنهج الجملي .

(ب) المنهج التفصيلي .

وذلك حيث يناسب كل منهج من المنهجين طائفة من الناس ، فمن الناس من يناسبه المنهج الجملي ، ومنهم من يحتاج الى التفصيل في الرد ولا يقتنع بالاجمال .

أولاً : المنهج الجملي :

يرى الغزالي أنه لا يمكن ادعاء الضرورة في رفض مذهبهم . كذلك يرى أنه لا يمكن ادعاء ادراكها بالنظر ، وذلك لأن دعوى النظر باطل عندهم ، وهذا لا مخرج منه في رأى الغزالي وذلك لأن الباطنية اما أن يدعو الضرورة أو النظر أو السماع من الامام المعصوم ومعرفة عصمة

(٩٧) انظر تقرير الغزالي لهذه المقدمات في الفضائل ٧٣ - ٧٦ .

وصدق الامام أيضا اما بالضرورة أو النظر ولا يمكن دعوى الضرورة وفي دعوى النظر ابطال لمذهبهم ، وهكذا يظهر تناقضهم . ثم يقيم الحجة عليهم بصحة النظر في الأمور العقلية وذلك لأن الأمور العقلية كالأمر الحسابية تؤدي المقدمات الى نتائج يقينية، كذلك يرى الغزالي أنهم لا ينكرون النظر جملة وعلى هذا فاثباته في بعض الأمور ينتج عنه اثباته في بقية هذه الأمور .

ويلخص الغزالي منهجه الجملي بقوله : « وهذا هو المنهج الجملي في الرد عليهم اذا أبطلوا نظر العقول ، وهو الجزم الواجب في افحامهم فلا ينبغي أن نخوض معهم في التفاصيل ، بل تقتصر على أن نقول لهم كلما عرفتموه في مذهبكم : من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأي ووجوب التعليم ، بماذا عرفتموه ؟ ، ودعوى الضرورة غير ممكنة فيبقى النظر وهذا لا مخرج منه » (٩٨) . وهكذا يلزمهم بما يناقض مذهبهم وهو ضرورة النظر العقلي ، ثم يبدأ الغزالي في الرد على قولهم بالحاجة الى المعلم المعصوم فيرى أن الحاجة الى التعلم أمر غير منكور ولكنه يرى أن العلوم تنقسم الى ثلاثة أقسام :

١ - قسم لا يمكن تحصيله الا بالسماع والتعلم كالأخبار عما مضى من وقائع ومعجزات الأنبياء وأخبار القيامة وأحوال الجنة والنار ، فهذا النوع من العلوم لا يعرف الا بالسماع من النبي المعصوم أو بالخبر المتواتر عنه .

٢ - القسم الثاني : العلوم النظرية العقلية كالحساب والهندسة وهي علوم لا تعرف بالفطرة ولا تحتاج الى معلم معصوم بل يتساوى في هذا صدق المعلم وفسقه .

٣ - القسم الثالث : العلوم الشرعية الفقهية وهي معرفة الحلال والحرام والواجب والنسب ، وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع والسماع منه يورث العلم ، ولا يمكن لكل شخص معرفة ذلك يقينا ولكن يكفي فيه الظن لسببين :

(أ) الطرف الأول يتعلق بالمستمعين : أنه لم يتوفر لواحد من الصحابة السماع في كل شيء وقد استفادوا بأخبار الأحاد فوجب العمل بالظن في ذلك للضرورة .

(ب) الطرف الثاني خاص بالأمور الفقهية ؛ وذلك لأن الأحداث الواقعة تشتمل على التكليف والوقائع أمور لا حصر لها ، والنصوص

محصورة ومن هنا فلا يحيط قط ما يتناهى بما لا يتناهى . فينتج
عن هذا ضرورة تحكيم الظن .

ويستشهد الغزالي في ذلك ببعث معاذ الى اليمن ، حيث أقر الرسول
- صلى الله عليه وسلم - الرأى ، ولا حاجة الى المعصوم فى هذا أيضا
وذلك لأنه لا يزيد على صاحب الشرع ، كما أنه لا يقدر على استيعاب
جميع الصور بالنصوص ، كما لا يقدر على مشافية جميع الخلق .

وبهذا يتضح تلبسهم فى الدعوى الى التعليم ، حيث يأخذون القول
بالتعلم لفظا مجملا مسلما ، ثم يفضلونه بأن فيه اعترافا بوجود التعلم
من المعصوم ، لأنه لا يحتاج الى الامام المعصوم فى أى نوع من أنواع
العلوم . وهكذا ينتهى الغزالي الى أن هناك علوما يحتاج فيها الى المعلم
وأن ما يحتاج فيها الى المعلم ففيه الذى طريقه يستغنى فيه عن العصمة ،
وهو الذى يستفاد طريقه من المعلم ولا يقلد فى نفسه وأما الذى يقلد فى
نفسه فيحتاج فيه الى عصمة المعلم وهذا المعصوم هو النبى صلى الله
عليه وسلم .

وعلى هذا فهم كالعادة يبنون - فى رأى الغزالي - نتائج فاسدة على
مقدمات مهمة (٩٩) .

وبعد أن ينتهى الغزالي من الرد عليهم اجمالا بما يلزمهم بالقول
بوجوب النظر وعدم الحاجة الى الامام المعصوم والى القول بأن ما يحتاج
فيه الى التعليم فيه ما لا يحتاج فيه الى المعصوم ، وأن ما يحتاج فيه الى
المعصوم قد علمناه من النبى - صلى الله عليه وسلم - فيبدأ فى الرد
عليهم تفصيليا .

ثانيا : المنهج التفصيلي :

وذلك عن طريق تفنيد المقدمات واحدة . . واحدة :

★ فبالنسبة للمقدمة الأولى يرى الغزالي أنها صحيحة ، ولكن
لا يجوز لهم استعمالها وذلك لأن من الناس من أنكر حقائق الأشياء وزعم
أنه لا حق ولا باطل وأن الأشياء تابعة للاعتقادات ، ولا يمكن لهم أن
يدعوا خطأ هؤلاء بالضرورة ؛ لأن من الممكن لأهل النظر أن يدعوا معرفة
الحق فى مذهبهم بالضرورة أيضا .

(٩٩) انظر رد الغزالي فى فضائع الغزالي ٧٩ - ٩٠ وانظر المنقذ من الضلال ١٦٥ - ١٧١
تحقيق د. عبد الحليم محمود . ١٦٢ مكتبة الأنجلو ، وانظر القسطاس المستقيم ١٥ .
مطبعة الجندى .

★ وبالنسبة للمقدمة الثانية يرى أنها مقدمة كاذبة حيث تسلموها جملة ، وهى تحتوى على تفصيل وأن هذه هى عادتهم فى التلبيس على الناس ، لأن هناك أمورا كثيرة لا يعرف الحق فيها من الباطل . ثم يضرب الغزالي أمثلة على ذلك منها ما تحت قدمى من الأرض بعد مجاوزة خمسة أذرع حجر أو تراب ؟ وفيه دود أم لا ؟ وعدد الحيوانات فى البر والبحر وعدد الرمل ، فهذه كلها فيها حق وباطل ولا حاجة الى معرفتها ، وأن الذى لابد من معرفته مسألتان : وجود الخالق سبحانه وتعالى ، وصدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - وذلك يعرف عن طريق النظر فى الكون ، وعن طريق المعجزة التى يستدل بها على صدق الرسول ، ولا حاجة فى هذين الأمرين الى معلم معصوم .

★ وأما المقدمة الثالثة ف يرى أنها صحيحة وأن مناقشتها يفحم الباطنية ويمنعهم من استعمالها كما فى المقدمة الأولى .

★ والمقدمة الرابعة يرى الغزالي أنها باطلة ؛ لأن طريق النظر ليس بباطل كما سنبين .

★ وكذلك المقدمة الخامسة يرى أنها فاسدة ، لأننا لا نجوز خلو العالم من الله لأنه متصرف فى ملكه بحسب إرادته ، بل يجوز له تعذيب خلقه ، وأن يضطرهم الى النار ، وهنا تظهر مذهبية الغزالي كمتكلم أشعري ، والحديث عن وجه الحكمة فى أفعال الله تعالى حيث يجوز لله تعالى أن يفعل الشر ؛ لأن أفعاله لا تعلل وليس هنا مجال تفصيلها .

ويرى الغزالي أن القول بعدم إرشاد الله الخلق الى سبيل النجاة ونيل السعادة ببعثه الرسل ونصب الأئمة - فيه اضرار بالخلق ومناف لأوصاف الكمال من حكمة الله وعدله وصفاته ، انه كلام مختل ينخدع به العوام ويستحقرون أهل الخواص . ثم يضرب المثل على بطلانه بحادثة الأطفال الثلاثة وهى المسألة الشهيرة التى احتج بها من قبل أبو الحسن الأشعري على أبى على الجبائى عند الحديث عن الحكمة فى أفعال الله تعالى ، فالله سبحانه لا يستل عما يفعل ولا توزن صفاته بموازين الظنون. وبهذا يستبين أنه لا يجب بعث نبي ولا نصب امام وبهذا يبطل قولهم انه لابد أن يشتمل العالم على امام .

★ والمقدمة السادسة يرى أنها فاسدة ، كذلك حيث لا يبعد أن يختفى الامام خوفا على نفسه من الأعداء وهذا ما ذهب اليه الامامية وجوزه الباطنية أنفسهم . ويرى الغزالي أن الذى دفع الباطنية الى القول بغيبة الامام هو مناقضة أحوال الامام الباطنى لشروط العصمة .

★ وكذلك المقدمة السابعة يرى أنها فاسدة من وجهين :

(أ) كيف عرفوا أنه لا يوجد مدع للعصمة مصرح بها في أقطار العالم سوى شخص واحد ، فلعل هناك من ادعى ذلك في أطراف الأرض وانثفاء ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا نظرا .

(ب) أن القول بعدم وجود منافس للإمام في القول بالعصمة يناقضه تواتر الأخبار بوجود من ادعى هذه الدعوة ، وذلك حيث وجد في «جیلان» من ادعى لنفسه العصمة ويقطع أهل بلدته جوانب من الجنة . ووجد بالبصرة من ادعى الربوبية وشرع ديناً وقرأنا وأرسل الرسل وقد تبعه خلق كثير في دعوته . وعلى هذا فقد تعدد عدد الأدعياء ولا بد من معجزة للترجيح بين هؤلاء الأدعياء ، وبهذا بطل قولهم بأنه لا مدع سوى صاحبنا لأنه قد ظهر من ادعى العصمة وزيادة .

★ والمقدمة الثامنة يرى الغزالي أنها كاذبة ، حيث لا نسلم لهم بدعوى صاحبهم العصمة لنفسه ، لأننا لم نسمعه يدعيها ولم يتواتر إلينا من لسان من سمعه منه . كما أنهم - وإن بلغوا حد التواتر - فقد فقد شرط التواتر في خبرهم - وذلك حيث يشترط في خبر التواتر ألا يتعلق بواقعة ينتشر التواطؤ فيها من طائفة كبيرة لمصلحة جامعة لهم كما يتعلق بالسياسات . فقد يجتمع أهل معسكر واحد على غرض واحد يجمعهم فيتطابقون على ذلك الأمر ولا يورث ذلك العلم . ولعل هؤلاء الدعاة قد تواطؤوا على دعواهم ليتواصلوا بها إلى استتباع العوام واستباحة أموالهم (١) .

بهذا يكون الغزالي قد رد على دعواهم في القول بوجوب التعليم بالمنهج الجملي والمنهج التفصيلي بما يبين فساد دعواهم في وجوب التعلم من الإمام المعصوم وبما لا يدع لهم مجالا للرد .

ومما يتصل بقولهم بوجوب التعلم من الإمام قولهم ببطلان القياس ؛ لأنه يعتمد على النظر العقلي .

(٣) افساد الغزالي لدعواهم ببطلان النظر

في البداية يرتب الغزالي دعواهم في القول ببطلان نظر العقل بالأدلة العقلية والشرعية ، ويرى أن أدلتهم تتمثل في خمسة أدلة هي : -

أولاً : أن تصديق العقل معارض بمناقضة عقول آخر في نفس المسألة ، ولا يمكن تكذيب أحدهما وتصديق الآخر . وهذا دليل عقلي .

ثانياً : عند التشكيك في المسائل الشرعية أو العقلية لا يمكن الاعتماد في

(١٠٠) انظر رد الغزالي التفصيلي في الفوائد ٩٠ - ١١٣ .

معرفة الحق بالطريق العقلي ، ولكن لابد من التعلم والتعليم هو مذهبهم لأنهم يتعلمون من المعصوم ، أما غيرهم فطرق التعليم لديهم متشعبة ومتعارضة .

ثالثا : قولهم الوحدة دليل الحق والكثرة دليل الباطل وهم أصحاب مذهب الوحدة وأهل الرأي مختلفون وفي هذا يقول الله : « لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » - الآية ٨٢ سورة النساء .

رابعا : لا أمان لنظر العقل ، وذلك لأن الانسان كثيرا ما يرجع عما كان يعتقد صحته بالعقل أولا فيعتقد نقيضه ، ولا يأمن الرجوع عما اعتقد صحته ثانية ، وفي هذا تناقض نتيجة للاعتماد على العقل .

خامسا : أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد تنبأ بافتراق الأمة وقال ان الفرقة الناجية واحدة هي أهل السنة والجماعة وهم الذين يتبعون ما كان عليه الرسول وأصحابه وأنهم كانوا مع الاتباع والتعليم في كل أمورهم ، فدل هذا على أن الحق في الاتباع لا في نظر العقول وهو دليل شرعي (١٠٦) .

وفي رد الغزالي على هذه الأدلة يرى :

١ - أن الدلالة الأولى مجرد تخيل باطل حيث يمكن الرد على ذلك بما يلي :

(أ) المعارضة بمثال وهو : أننا صدقنا العقول في النظريات وأنتم صدقتموها في الضروريات وخصومكم من السوفسطائية يكذبونكم فيها ، فإن اقتضى ذلك لزوم الاعتراف بكذب العلوم الضرورية لزمنا من خلافكم الاعتراف بكذب العلوم النظرية لأن العقل ان صدق في الضروريات فما بال عقل السوفسطائية كذب ، وما الفرق بين عقلكم وعقلهم ؟ فإن قلتم ان ذلك منهم حماقة ، فكذلك حالكم في انكار النظريات .

(ب) أن يقال لهم أنكم أنكرتم نظر العقل وكذبتموه فماذا تعرفون الحق من الباطل ؟ أضرورة العقل ولا سبيل الى دعواها أو بنظرة فتضطرون الى الاعتراف بالنظر فتصدقوه اذن بعد تكذيبه فيتناقض كلامكم . فإن ادعيتم معرفة ذلك من الامام قلنا فيما تعرفون صدقه ؟ فإن قلتم لأنه معصوم قلنا فيما تعرفون عصمته ؟ ولا سبيل الى دعوى الضرورة في معرفة ذلك ، لأن عصمة الرسول مع وجود المعجزة لم تعرف ضرورة .

(١٠٦) انظر هذه الأدلة في الفضائح ٧٦ - ٧٩ .

وقد أنكر رسالته طوائف وهناك من المسلمين من أنكروا عصمته فكيف تعرف عصمة صاحبكم ضرورة ، فان قيل نعرفه بالنظر وتعلمنا النظر منه والنظر ينقسم الى صحيح وفاسد ولا يستطيع أحد غير الامام تمييز صحيحه من فاسده وقد عرفنا النظر الذى استفدنا منه فاطمأنت نفوسنا اليه بنزكيته وتعليقه . قلنا والنظر الذى علمكموه هل أدركتموه بالبيديية أم افتقرتم بها فى فهمه الى تأمل ؟ فان ادعيتم البيديية فهذا يدل على الجهل ، لأن معنى ذلك أن عصمته عرفت بالبيديية وهو كذب صريح ، وإن افتقرتم الى التأمل فذلك التأمل هل يعرف بالعقل أم لا ؟ ولابد أن يقال أنه بالعقل فنقول : والعقل اذا قضى بشيء عند التأمل صادق أم لا ؟ فان قالوا : لا فلم صدقوه ؟ وان قالوا نعم صادق فقد أبطلوا أصل مذهبهم وهو قولهم : ان العقول لا سبيل الى تصديقها .

(ج) أن نقول للمستترشد اذا شك فى صحة النظر واستدل بالاختلاف المجمل : ينبغى أن نعيد المسألة التى تشك فيها ، فان المسائل منقسمة الى :

★ ما لا يمكن أن يعلم بنظر العقل .

★ ما يمكن أن يعلم علما ظنيا .

★ ما يعلم علما يقينيا .

ولا معنى لقبول السؤال المجمل ، بل لابد من تعيين المسألة التى فيها الاشكال ونحن لا ندعى الآن المعرفة الا فى مسألتين :

احداهما : وجود الصانع .

الثانية : صدق الرسول . ونحن نعرفهما يقينا .

ويكفى فى باقى المسائل أن نتلقاها تقليدا من الرسول .

٢ - والدلالة الثانية : يرى الغزالي أن الرد على ذلك من وجهين :

(أ) أن هذا الاشكال ينقلب عليكم لو جاءكم متحير فى أصل وجود الصانع وصدق الأنبياء ، فماذا تقولون له ؟

ان ذكرتم دليلا عقليا لم نثق بنظره وكذلك ان رددتموه الى عقله ، فان أحتتموه الى المعصوم فيقول ، قدرونى جئت مسترشدا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم ومعه معجزته ومعصومكم لا يقدر على معجزة ، وان قدر على ذلك وقلب العصا ثعبانا أو أحيا الموتى وأنا أشاهده فلا يبين لى صدقه بضرورة العقل ولا أثق بالنظر ، وقد رد ذلك كثير من الخلق

رغم مشاهدتهم لذلك فقال البعض : انه ساحر وغير ذلك ، فان قلتم له :
قلد المعصوم ولا تسأل عن السبب فيقول : ولم لا أقلد المخالفين لكم في
انكار النبوة والعصمة ، وهل بينهما فرق ؟ ولن يجدوا للخلاص من ذلك
سبيلا .

(ب) التحقيق وهو أن نقول للمسترشد : ماذا تطلب ؟ فان كنت
تطلب العلوم كلها فذلك فضول ، وان قال : أريد ما يهمني . قلنا ولا مهم
الا معرفة الله ورسوله وتعليم ذلك سهل ، فان زعم أنه يشك في هذه
المعرفة نتيجة لكثرة الخلاف ولا أعرف من أتبع ؟ فنقول له : لا تتبع أحدا
فان التقليد مباح ولا يمكن الشك في أصل الوجود ؛ لأن في ذلك شك في
وجود الانسان نفسه ، وان قال انه لا يشك في ذلك فقد تيقن من مقدمة
واحدة وكذلك الثانية .

٣ - الدلالة الثالثة : يرى الغزالي أن الجواب عن ذلك عن طريق
المعارضة والابطال والتحقيق .

(أ) المعارضة : أن القائلين بالحاجة الى الامام المعصوم اختلفوا ،
فقالوا الامامية انه غائب تقية ، وقال آخرون : ليس موجودا ولكنه منتظر
الوجود وسيظهر حينما يحتمل الزمان اظهار الحق . وقال آخرون في بعض
من مضي : انهم أحياء وسيظهرون ومثل ذلك من يعتقد أن الحاكم ما زال
حيا . فان قالوا : هؤلاء ليسوا منا وانهم يخالفونا كما يخالفونكم ، وانما
نحن وحدنا لا نختلف . قلنا : ونحن أيضا وحدنا لا نخالف أنفسنا ،
وقد يرد هذا الاعتراض من يعتقد مذهب في جميع المسائل لا يخالف
نفسه معه من يوافقونه في معتقده ، فاذا اعتبرتموه مع فرقته ولم تجمعوا
اليهم من يخالفهم ، فبالحماقة والبلادة وقصور النظر وجدتم كلمتهم متحدة
فلا يدل على أن الحق فيهم . فان قلتم ، وبم عرفتم حماقة مخالفكم ؟
انقلب ذلك عليكم من مخالفتكم القائلين بوجوب التعليم من المعصوم .

وان زعمتم أن القائلين بصحة النظر فرقة واحدة وان اختلفوا في
تفاصيل المذهب ، قلنا : والقائلون بالحاجة الى المعصوم فرقة واحدة وان
اختلفوا في التفصيل ولا محيص عن هذا .

(ب) الابطال : وهو أن نقول لهم : قولكم الوحدة أمانة الحق والكثرة
امارة الباطل ، باطل في الطرفين : فرب واحد باطل ، ورب كثير لا يخلو
من الحق .

فقولنا مثلا : العالم حادث أو قديم ، فالحدث واحد والقديم واحد ،
فقد اشتركا في لزوم الوحدة وانقسما في الحق والباطل ، وكذلك قولنا :

والخمس عشرة أم لا ؟ فقولنا لا نفى واحد . ورغم هذا فهما مختلفان
فأحدهما حق والآخر باطل .

(ج) التحقيق : وهو أن نقول : ان مذهبنا واحد لا كثرة فيه ،
وانما الكثرة فى الأشخاص الذين اجتمعوا على مسألة ثم افرقوا فى
مسائل . ونحن لا نفتى فى كل مسألة الا بواحد فنقول : الله واحد ومحمد
- صلى الله عليه وسلم - رسوله - مؤيد بالمعجزة فهذه فتوى واحدة
ولتكن حقا ، وكذلك قولنا : ان نظر العقل يوصل الى درك ما لا يدرك
اضطرابا . مذهب واحد لا كثرة فيه فليكن حقا .

فان قيل : المتعلمون اذا اجمعوا على التعليم وعلى معلم واحد وأصغوا
بأجمعهم اليه لم يكن بينهم خلاف ، وان بلغوا أقصى عدد . قلنا : والناظرون
اذا اجمعوا على النظر فى الدليل وعلى تعيين دليل واحد فى كل مسألة
ووقفوا عليها ، لم يتصور بينهم خلاف . فان قلتم : فكم من ناظر فى ذلك
الدليل بعينه قد خالف . قلنا : وكم من مصغ الى معلمكم وقد خالف .
فان قلتم : لأنه لم يصدقه فى كونه معصوما . قلنا : ولأن الناظر لم
يعرف وجه دلالة الدليل ، وهكذا بما يتضح أنه لا فرق بين المسلكين .
فهذا يبطل دعواهم أن الوحدة اشارة الحق والكثرة اشارة الباطل .

٤ - الدلالة الرابعة : أن معرفة ذلك ضرورية لا يتمارى فيها .
ومثال ذلك أن نقول هذا القائل اعتقد مذهب التعليم تقليدا وسماعا من
أبويه ؟ قلنا وأبناء مخالفيكم نشئوا على خلاف معتقدكم سماعا أيضا فبماذا
تفرقون بينهم وبينهم ؟ والتقليد شامل لكم ولهم . فان قلتم : لأننا
اعتقدنا مذهبكم ثم تركنا التقليد وتنبهنا لصحة مذهب التعليم ، قلنا :
تنبهتم لبطان مذهبنا بالبدية أم بنظر العقل ؟ ولا يمكن ادعاء شئ من
ذلك لما فيه مناقضة لأصول مذهبكم ، وإن كان بالبدية فكيف خفى
عليكم البديهي فى أول أمركم وعلى آبائكم وعلينا وهذا لا جواب عنه الا
أن يقال بالضرورة تدرك التفرقة بين ما علم يقينا لا يمكن الخطأ فيه ،
وبين ما يمكن . وهذا هو جوابنا .

٥ - الدلالة الخامسة : يروى الغزالي أن استبدلهم على أنهم أهل
السنة والجماعة المتبعون لما عليه الرسول وصحابته من عجب الاستدلالات
فانهم أنكروا النظر فى الأدلة العقلية لاجتبال الخطأ فيه . وأخذوا
يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة فيها . وذلك لأن هذا الخبر
من قبيل أخبار الآحاد ، وهذه الزيادة شاذة فهو ظن على ظن وهو يحتمل
لوجوه كثيرة من التأويل . على أننا نقول : انهم كانوا على اتباع نبي مؤيد
بالمعجزة فلستهم اذن من الفرقة الناجية لأنكم اتبعتم من ليس بنبي ولا مؤيد

بمعجزة ، فيسقولون : لا تجب مساواته من كل وجه . قلنا : فيحسن مساواتهم من كل وجه ، وذلك لأننا نأمر باتباع الكتاب والسنة والاجتهاد كما أمر الرسول معاذاً به وكما استمر عليه الصحابة بعد وفاته من المشاورة والاجتهاد في الأمور . وعلى هذا فالحديث قاض لنا بالنجاة ولكم بالهلاك لأنكم انحرفتم عن اتباع النبي المعصوم الى غيره . فان قيل : كيف تفهمون معاني الكتاب والسنة ؟ قلنا : قد بينا أنها ثلاثة أقسام : صريحة وظاهرة ومجمل ، وبيننا أن معرفتنا كمعرفة سائر الصحابة . وكمعرفة الامام الذي تدعون له العصمة من غير فرق .

وأخيراً يرى الغزالي أن هذه الشبهة لا تحتاج الى كل هذا الاطناب ولكن اغترار البعض بدعوتهم وظهور تلبيسهم على الخلق يقضى هذا الكشف والايضاح (١٠٢) .

ومن عقائدهم الأساسية التي أقاموا عليها فكرهم في الامامة هي عقيدة الوصية وعقيدة العصمة ، وهما من الأشياء المجمع عليها عند الباطنية وغيرهم من بقية الطوائف الشيعية على السواء ، ما عدا الزيدية . وسوف نتناول كلا منهما بشرح موجز :

(٤) الوصية أو النص

لقد أجمع كتاب الفرق والمؤرخون على أن عبد الله بن سبأ هو أول من قال في الاسلام بالوصية (١٠٣) ، وقد عبر القمي والنوبختي وهما من أقدم مؤرخي الفرق لدى الشيعة عن ذلك بأن ابن سبأ هو أول من أشهرها (١٠٤) .

وقد التفت القمي والنوبختي أقدم مؤرخي الفرق لدى الشيعة الى ما أخذته أهل السنة والجماعة على الشيعة وتأثرهم بأقوال ابن سبأ وذلك حين قالوا : (ومن هنا قال المخالفون للشيعة ان أصل الرفض مأخوذ من اليهودية) (١٠٥) .

وترى الشيعة والباطنية أن الله أمر رسوله بتبليغ الوصية في حجة الوداع وكان الحاضرون نيفاً وسبعين ألفاً ، وقد بلغ الرسول الوصية في

(١٠٣) انظر مناقشة الغزالي لهذه الأدلة في المضائق ١١٣ - ١٣٧ .

(١٠٣) انظر مثلاً : تاريخ الطبري ٢٤٠/٤ ، ٣٤١ ، الخطيب للمقريزي ٣٥٦/٢ .

٣٥٧ ، مقالات الاسلاميين ٨٧/١ ، ٨٨ ، الفرق بين الفرق ٢٢٥ .

(١٠٤) انظر المقالات والفرق ٢٠ للقمي ، و الفرق الشيعة ٤٣ ، ٤٤ للنوبختي .

(١٠٥) المقالات والفرق ص ٢٠ ، و الفرق الشيعة ص ٤٤ .

اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة (١٠٦) . ومن الأحاديث التي يتمسك بها الشيعة ويروونها كدليل على الوصية حديث الغدير ، وهو أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال بعد عودته من حجة الوداع وهم على الغدير وقد أمسك بيد علي رضي الله عنه : (هذا وصي وأخى والخليفة من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا) (١٠٧) .

ويرى أبو حاتم الرازي - أحد الدعاة - أن هذا الحديث كان تمام النعمة وكمال الاسلام ، وأن الرسول (قد أوحى الله اليه أن ينصب عليا اماما ، ولكنه خاف من أن يقولوا جاء بابن عمه) (١٠٨) ، كما يرى اخوان الصفا أن ترك الوصية كان سببا في الخلاف بين الأمة (١٠٩) ، وكذلك ابن سينا فإنه ذهب الى أن النص أصوب لأنه لا يؤدي الى التشعب والاختلاف (١١٠) . ولهذا يرى الباطنية أن الصحابة قد ارتدوا جميعا بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنهم كتموا وصيته الا فئلة قليلة - هم علي وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمار وسلمان وأبو ذر والمقداد وبلال وصهيب - ويرى الامام فخر الدين الرازي أن هذا هو اعتقاد الامامية في عصره (١١) وأن الرسول قد بلغ الأمانة وهي الوصية وأنه لا يقبل عمل من لا يعتقد ولاية الرسول الى الامام علي ، وفي ذلك يقول المؤيد : (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) . يعني أن الذي بلغت فيما تقدم ما بلغت والذي صنعت ما صنعت ، بل ضيعت هذا علي مقتضى فحوى

(١٠٦) انظر مثلا الأزمهر ومجمع الأنوار ٢١٦ ضمن منتخبات اسماعيلية الطبعة الاولى ١٩٥٨ م تحقيق د. عادل العوا - دمشق .

(١٠٧) انظر منهاج الكرامة ضمن منهاج السنة النبوية لابن تيمية حيث أورد ابن مطهر الحل جميع الأدلة التي تتمسك بها الشيعة وقد قام شيخ الاسلام ابن تيمية بمناقشة هذه الآراء والرد عليها في سفره القيم منهاج السنة النبوية . تحقيق د. محمد رشاد سالم - دار الكتب العلمية - بيروت . ويرى ابن خلدون أن قول الشيعة بالوصية غير صحيح وأن السيدة عائشة قد أنكرت الوصية وكفى بانكارها . انظر تاريخ ابن خلدون ٣/٣٦١ ، ٢٩/٤ وانظر المقدمة ص ٥٤٧ تحقيق د. عبد الواحد وأبي الطبعة الثانية ١٩٦٥ - دار البيان العربي -

ويرى الدكتور مصطفى السباعي أن الحديث السابق موضوع وضعته الشيعة ، انظر السنة ومكانتها في التشريع ص ٨٠ الطبعة الثانية ١٩٧٨ - المكتب الاسلامي . كما ستقضي له أيضا فيما بعد .

(١٠٨) الزينة في الكلمات الاسلامية ٣/٢٥٦ ، ٢٥٧ ملحق بكتاب الفلو تحقيق د. السامرائي الطبعة الثانية ١٩٨٢ م .

(١٠٩) انظر رسائل اخوان الصفا ٣/١٧٣ ، تصحيح خير الدين الزركي الطبعة الاولى ١٩٢٨ م .

(١١٠) انظر الهيات الضعفاء المقالة المباشرة ص ٤٥١ .

(١١١) انظر اعتقاد فرق المسلمين والمشركيل ص ٨٥ تحقيق طه عبد الرؤوف الطبعة الاولى ١٩٧٨ - مكتبة الكليات الأزهرية .

الآية والعقل يوجب أن يكون ذلك كذلك . فلو أن رجلا عمل بفرائض الله تعالى وسنته التي جاء بها رسوله (ص) ثم لم يقرن بعمله اعتقاد ولاية الرسول (ص) الآتى بها لم يغن عنه ما عملا فتىلا (١١٢) ويروون أن الوصية أمر لا وجه للانكار فيها ، فكما أن الله يصطفى رسلا من خلقه ويكلفهم بالرسالة لحكمة فانه أيضا يصطفى من خلقه من يجعله وصيا على دين هذا الرسول ويجعله باب علمه ومستودع سره (١١٣) ، والوصية هي حبل الله المتين من قطعها فقد كذب أمر الله (١١٤) ، فاذا أضفنا الى كل هذا قول القمى ان ابن سبأ هو أول من أظهر الطعن على أبى بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم وادعى أن عليا أمره بذلك (١١٥) ، اتضح لنا دون أدنى شك أن الشيعة والباطنية تابعوا ابن سبأ فى القول بالوصية .

وإذا كان (فلهوزن) قد ذهب الى انكار وجود ابن سبأ ودوره فى الفتنة الا أنه يرى ان الوصية فكرة يهودية ، فيقول : (ولكل نبي خليفته الى جانبه يعيش أثناء حياته هذا الى الزميل الثانى هو أيضا فكرة يهودية ، فكما كان موسى خليفة هو يوشع كذلك لمحمد خليفة هو على وبه يستمر الأمر (١١٦) .

وهكذا نجح ابن سبأ ورفاقه فى ترويع القول بالوصية بين المسلمين ، وهى عقيدة يهودية لم يأت بها القرآن ولا السنة النبوية وذلك كى يتمكنوا

(١١٢) المجالس المؤيدية ٦٤ تلخيص حاتم بن ابراهيم تحقيق : د . محمد عبد القادر الطبعة الأولى - دار الثقافة ١٩٧٥ .

(١١٣) انظر المجالس المؤيدية ١٠٤ كذلك يرى محسن الأمين أحد علماء الشيعة فى العصر الحديث أن الوصية قد علمها كل من حضر الغدير وأنه لا صلة بين القول بها عند الشيعة وبين ابن سبأ . اعيان الشيعة ٦٨/١ الطبعة الأولى ١٩٣٧ - مطبعة ابن زيدون . (١١٤) انظر الكشف ٩ لجعفر بن منصور .

(١١٥) انظر المقالات والفرق ٢٠ ويرى الأستاذ موسى جبار الله ان الشيعة تعتمد وتقترب الى الله بسبب الصحابة . انظر الوشيعة فى نقد عقائد الشيعة ٥٨ مكتبة الكليات الأزهرية - طبعة جديدة بتحقيق جماعة من كبار العلماء سنة ١٩٨٤ .

(١١٦) الخوارج والشيعة ١٧٢ . لقد ذهب فلهوزن الى انكار وجود شخصية محمد الله ابن سبأ واعتمد فى نفيه على رواية الطبرى التى رواها سيفيد بن عمر التميمي . وإحتج بالمشتكيات . فى سيف اعتمادا على ترجيح المحدثين له . انظر الخوارج والشيعة وانظر تاريخ الدولة العربية . ومن تابع فلهوزن فى رأيه السابق د . طه حسين . حيث نقل ما قاله فلهوزن حرفيا دون أن يشير له . انظر الفتنة الكبرى ص ١٣٢ - ١٣٤ . وعنى . وبنيد . ص ٩٨ . ٩٩ . وقد تابع د . أحمد صبغى طه حسين أيضا . انظر فى علم الكلام ٣٠١ ، ٣٠٢ الطبعة الأولى - دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩ كذلك تلقى الشيعة ما نقله د . طه حسين عن فلهوزن بالبشر والبهجة فراحوا يفتقدون عليه الألقاب والرتب كالبحانة والمصنف وعبيد الأصب وهذا ليس غريبا فقد نفى تهمة شيعية الصقها بهم الخصوم - كما يؤعمون - وبناء على كلام د . طه حسين عن ابن سبأ قام الأستاذ مرتضى العسكري باخراج كتاب عن ابن سبأ أنكر

من زرع بذور الشقاق بين المسلمين (حتى ينقلب مساعيهم عن الجهاد في سبيل الله ضد الكفرة والمشركين من اليهود والمجوس الى القتال بين أنفسهم) (١١٧) .

(٥) ابطال الغزالي لقولهم بالنص

يرى الغزالي أنهم لجئوا الى النص لعجزهم عن التمسك بطريق النظر ، وذلك لأن النظر يناقض مسلكهم في ابطال نظر العقل ووجوب الاتباع ، ولهذا فانهم عدلوا الى منهج الامامية الذين استدلوا على امامة علي بالنص ، وزعموا أنها مطردة في عترته . وهكذا لجأوا الى النص الذي هو منهج الامامية مع مخالفتهم للامامية فزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على علي وأن عليا نص على ولده حتى انتهى الأمر الى العبيديين (أبناء القداح) وأن كل امام منهم منصوب عليه ممن كان قبله .

وهذا النص - في رأى الغزالي - غير ممكن ولا يصح لهم الاستشهاد به ، وذلك لأنهم يتعلقون في القول بالنص بأخبار آحاد لا تورث العلم

فيه وجوده معتمدا على رواية سيف ابن عمر نتيجة لتجريح المحدثين له ، وفيه يرى أن سيف هو الراوى الوحيد الذى روى حكاية ابن سبأ وعنه نقل باقى المؤرخين وقد جاءت رواية سيف فى تاريخ الطبرى .

وللعلم فإن الأستاذ العسكري لم يصدر كتابه الا بعد ما كتب الدكتور طه حسين عن ابن سبأ بفترة طويلة وقد أصدر كتابه اول مرة عبارة عن كتيب صغير عام ١٩٥٤ م ثم أخذ الكتاب يزداد وينمو حتى صدر فى مجلدين نقل فى الثانى ما قاله المستشرقون فى تفهيم لابن سبأ . انظر عبد الله بن سبأ - الجزء الاول - الطبعة الرابعة ١٩٧٣ م . دار الكتب بيروت . والجزء الثانى بعنوان عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى الطبعة الاولى سنة ١٩٧٢ - المكتبة الاسلامية - طهران . وانظر مذاهب ابتدعتها السياسة فى الاسلام للكاتب الشيعى عبد الله الأنصارى ٧ ، ٨ ، ٣٥ ، ٣٦ وانظر كذلك الامامة وقائم القيامة د . مصطفى غالب ٨٨ ، ٨٩ . والحقيقة أن سيف بن عمر لم ينفرد وحده بالحديث عن ابن سبأ كما زعم فلهوون فقد وردت روايات أخرى كثيرة بروايات مختلفة عن ابن سبأ غير رواية سيف بن عمر التى رواها الطبرى . ومن هذه الروايات : (أ) رواية رواها الشعبي وردت لدى البغدادي فى الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ ووردت رواية الشعبي أيضا عند الجاحظ فى البيان والتبيين ٨١/٣ . تحقيق عبد السلام هارون . الطبعة الخامسة ١٩٨٥ م مكتبة الخانجي . (ب) رواية رواها القمى عن أصحاب علي بن أبى طالب فى المقالات والفرق ص ٢٠ ووردت نفس الرواية أيضا لدى النوبختي فى فرق الشيعة ص ٤٣ ، ٤٤ . والملاحظة العامة على هذه الروايات أنها تتعاضد ولا تتعارض فيما بينها وأعتقد أن هذا يكفى فى أن فلهوون ومن تابعه لم يكونوا منصفين فى رد وجود ابن سبأ اعتمادا على رواية واحدة دون باقى الروايات . وانظر أيضا فى الرد على هؤلاء : (عبد الله بن سبأ وأثره فى احداث الفتنة فى صدر الاسلام) لسليمان بن حمد العودة - دار طبعة للنشر والتوزيع - الطبعة الاولى ١٩٨٢ م .

(١١٧) الشيعة والسنة ص ٢٧ لاحسان الهى ظهير الطبعة الثالثة والعشرون ١٩٨٤ - ادارة ترجمان السنة - لاهور .

ولا تفيد اليقين ، ولكنهم يتعلقون بأخبار يحتمل فيها تعمد الكذب أو الغلط .

كذلك يرى أن دعوى النص لم تسلم للامامية فى حق على فكيف تسلم للباطنية فى أئمتهم ، ثم يبدأ الغزالي فى ابطال دعوى النص فىرى أن القول بالنص لشخص ما يحتاج الى ما يلى :

(أ) نص صريح متواتر على على ، ويشترط أن يتواتر فى كل عصر من العصور التالية وهذا لم يحدث ، وذلك لأن القول بالنص على « على » وأولاده يتطلب أمورا لابد منها وهى :

الأول : أن يثبت أن الأئمة المنصوص عليهم ماتوا عن ولد ولم يمت أحدهم أبتر لا ولد له حتى يعرف ولده كما عرف على ، هذا الى جانب صحة أنسابهم كما عرف نسب على ، والغزالي يقصد بهذا الأئمة العبيدين الذين ينتسبون الى محمد بن اسماعيل الذى أثبت أهل العلم بالنسب أنه مات ولا عقب له . وبناء على هذا فعلى صحة وجود النص لا يثبت ذلك للعبيدين لأنهم غير صحيحى النسب .

الثانى : أن يثبت أن كل واحد من الأئمة نص على ولد بعينه قبل وفاته ، وأنه لم يمت أحدهم الا بعد التنصيب والتعيين .

الثالث : وجود خبر متواتر بالنص عن الرسول صلى الله عليه وسلم على جميع أولاد على ، كما نص على على نفسه - حسب زعمهم - وهذا النص يجعل وجوب الطاعة لهم والتعيين من جهة الله تعالى حتى لا يقع الخطأ فى تعيين أحدهم ، وهذا ما لم يحدث . لهذا اختلفوا فساق الامامية النص بعد جعفر الصادق الى موسى الكاظم ، وساقها الاسماعيلية الى محمد بن اسماعيل .

الرابع : وجود نص ببقاء العصمة والصلاح للامامة ، من وقت النص على أحدهم الى وقت وفاته ، بعد نصه على غيره .

ويرى الغزالي أنه لو انخرمت رتبة من هذه الرتب لم تستمر دعاويهم ، وهذه الشروط الأربعة التى اشترطها الغزالي بمثابة المقدمات التى لو صحت لصح بالتالى دعوى النص كنتيجة لهذه المقدمات ، وبعد أن نظم لهم الغزالي هذه المقدمات بدأ يقوضها من أساسها حتى يثبت بطلان النتيجة المترتبة عليها وهى دعوى النص .

(أ) التواتر ويرى أنه لو ثبت ذلك النص تواترا لعلم كما علم وجود الأنبياء والأماكن ولا يقدر أحد على أن يشكك فيه .

(ب) أنهم اختلفوا فى بعض الأئمة هل خلف ولدا أم لم يخلف كما هو الحال بالنسبة لمحمد بن اسماعيل الذى ينتسب اليه هؤلاء الباطنية ، وقد أجمع أهل العلم بالنسب على أنه مات ولم يعقب .

(ج) أنهم اختلفوا فى تعيين بعضهم كما حدث بالنسبة لموسى الكاظم واسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك حيث ساق الامامية النص الى موسى الكاظم وساق الاسماعيلية النص الى اسماعيل . كذلك يرى أنهم اختلفوا فى ظهور بعض الأئمة فقال البعض انه موجود ولكنه لا يظهر تقية ، وقال آخرون انه ظاهر كقول الامامية عن محمد ابن الحسن العسكري وكقول الاسماعيلية عن محمد بن اسماعيل . وهكذا يأتى الغزالي على مزاعمهم فى القول بالنص ولا يكتفى بذلك ، بل يرد على كل ما يمكن أن يكون شبهة لهم أو لغيرهم فى الاحتجاج بالنص . فيرد على من يرى أنهم يستغنون عن كلامه بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « الامامة بعدى لعلى وبعده لأولاده لا تخرج من نسبى ولا ينقطع نسبى أصلا ولا يموت واحد منهم قبل توليته العهد لولده » (١١٨) .

فيرى أن ذلك يكون صحيحا لو كان هذا الحديث صحيحا الا أنه - كما يرى الغزالي - لم يقع ولا نقل ولم يدع أحد وقوعه بهذه الصورة . كذلك يرى أن دعوى هؤلاء التواتر فى النص مردودة بدعوى البكرية على أبى بكر ودعوى الرواندية على العباس . وعلى هذا فمدعى النص كاذب مبطل .

- رد الغزالي على الامامية :

ولم يكتف الغزالي بالرد على الباطنية لكنه يتعرض أيضا للامامية ودعواهم النص على على ، فيرى أنها لا تسلم لهم أيضا وذلك للآتى :

١ - أنه لو كان ذلك نصا صريحا متواترا لما شككنا فيه كما لم يشك فى وجود على ولا فى انتصابه للخلافة ، وذلك لأن قول الرسول بالنص على واحد بعده فيكون خليفة ، ليس قولاً يستحق فيستر ولا يتساهل فى سماعه فيهمل ، بل يرى الغزالي أن الدواعى تتوافر على اشاعته كما يرى أن النفوس لا تسمح باخفائه والسكوت عنه ، وعلى هذا فدعواهم النص

(١١٨) انظر دافع الباطل وحف المناضل ١٢٥/٢ ، ١٢٨ ولم يشر الى سند الحديث وهذا من عادتهم أنهم لا يذكرن سندا للأحاديث ولكن ينسبونها الى الرسول أو الأئمة من آل البيت وخاصة الامام الصادق الذى كان أكثر الأئمة ابتلاء بهم .

المتواتر مردودة وهى كدعوى البكرية النص على أبى بكر والرواندية النص على العباس ، وهى أقاويل متعارضة لأنها لم تعرف ولم تظهر بعد وفاة الرسول عند الخوض فى الإمامة وهكذا لا يبقى شك بعد ذلك فى بطلان هذه الدعوى بالنسبة للإمامية والباطنية .

٢ - أن الذين دافعوا عن على ونازعوا أبى بكر تمسكوا فى نصرته بألفاظ محتملة نقلها آحاد مثل قول الرسول : « من كنت مولاه فعلى مولاه » . وقوله : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » . ويرى الغزالي أنه لو كان النص الصريح موجودا لما سكتوا عنه لأن النفوس فى مثل هذه الأحوال لا تتعلق بالشبه الا عند العجز عن البرهان .

وهكذا يتبين كذب المخترعين لهذه الأمور سواء أكانوا امامية أم باطنية . ويرى أن الذى هداهم الى اختراع دعوى النص المتواتر طائفة من الملحددين أرادوا الطعن على الدين . كما يرى أن هؤلاء الملحددين هم الذين لقنوا اليهود أيضا أن ينقلوا عن موسى نصا بأنه خاتم النبيين وأنه قال لليهود : « عليكم بالسبت ما دامت السموات والأرض » . ثم يرد الغزالي على من يقول لعل النص كان موجودا وتمسك به المتمسكون الا أنه اندرس ولم ينقل إلينا ، فيقول : كيف نقل إلينا التمسك بالألفاظ الظاهرة كما نقلت منازعة الأنصار فى الإمامة ، هذا بالإضافة الى أن الدواعى على نقل النص أوفر .

ويرى الغزالي أنه لو فتح هذا الباب لجاز لكل ملحد اذا احتججنا عليه بالقرآن وعجز الخلق عن معارضته أن يقول لعله عورض ولكنه لم ينقل وأخفاه المسلمون . ويرى أن الخبر المتواتر لا يمكن أخفاؤه ولا يمكن الشك فيه . وأن هذه قاعدة معلومة تنبنى عليها قواعد الدين ولولاه لما حصلت الثقة بأخبار التواتر ولما عرفنا شيئا من أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - الا بالمشاهدة (١١٩) .

وابن حزم أيضا يرى أن الرافضة فى دعواهم النص على على إنما يحتجون بأحاديث موضوعة مكذوبة لا يعجز عن توليد مثلها من لا دين له ولا حياء (١٢٠) .

كما يرى أن النص لم يقل به أحد من الصحابة ولا ذكره على نفسه ، ويرى أنه لا يجوز لهذا العدد أن يخفى حديث الرسول صلى الله عليه

(١١٩) انظر الفصائح ١٣٢ - ١٤١ والاقتصاد فى الاعتقاد ٢٠١ .

(١٢٠) انظر الفصل لابن حزم ٧٨/٤ مكتبة السلام العالمية خمسة أجزاء فى مجلد واحد .

وسلم . وأن على نفسه قد بايع عثمان ، ولو كان هناك نص لما بايع من اغتصب حقه (١٢١) .

ويتفق ابن تيمية مع الغزالي في نقضه القائلين بالنص سواء أكانوا الباطنية أم الشيعة ، ويرى أن أقوالهم بالنص على على معارضة بنظيرها كدعوى الرواندية النص على العباس . وكلا القولين يعلم فساده بالاضطرار . كما يرى أن هذين القولين لم يقل به أحد من أهل العلم وإنما ابتدعها أهل الكذب .

هذا بالاضافة الى قوله : لو لم يكن في اثبات خلافة على الا هذا النص لم تثبت له امامة بنظيره (١٢٢)، والحقيقة أن حديث ابن تيمية عن الشيعة في منهاج السنة يتضمن كثيرا من تعبيرات الغزالي في الرد عليهم في الفضائح خاصة في مجال نقضه لقولهم بالنص والعصمة والحاجة الى التعليم من الامام .

وبعد أن ينقض الغزالي قول الباطنية والشيعة بالنص يطرح البديل لذلك وهو الاختيار من أهل الاسلام والاتفاق على التقديم والانقياد . ويرى أن الاختيار يصح أن يكون لشخص واحد يعقد البيعة للامام اذا كان الشخص ذا شوكة توافقه الجماهير على رأيه ، أما اذا كانت الشوكة لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم حيث ان المقصود هو قيام الشوكة للامام بالاتباع والأشياء . ويمثل هذا مبايعة عمر لأبي بكر حيث تتابع الخلق على مبايعة أبي بكر بعد مبايعة عمر - رضى الله عنهما .

ويرى الغزالي أنه اذا وقع الاختلاف في مبدأ الأمر ، وجب الترجيح بالكثرة وهذا مبدأ جديد سبق اليه الغزالي في ميدان السياسة وهو تقرير لمبدأ الأغلبية . حيث تكون الشوكة بالكثرة لأن الامام مطلوب لجميع شتات الآراء والأهواء المتعارضة ولا تتفق تلك الآراء والأهواء على متابعة رأي واحد الا اذا ظهرت شوكة المرشح للامام وعظمته وترسخت في

(١٢١) انظر الفصل لا بن حزم ٧٩/٤ ، ٨٠ ، ٨١ .

(١٢٢) انظر منهاج السنة ١٣٧/١ ، ١٤٥ . من النصوص التي يستدلون بها على ذلك حديث الغدير وهو : « ان الله تعالى قال لنبه حين عودته من حجة الوداع وهم على الغدير : « يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالتي » يزعم الرافضة أنها نزلت في علي وأنه لما نزلت هذه الآية أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيد علي فقال « من كنت مولاه فعلي مولاه » . الا أن أهل العلم بالحديث يتفقون على أن هذا الحديث موضوع ومن هؤلاء ابن تيمية الذي يرى أنه لو كان مثل هذا الحديث وقد قاله الرسول على ملا من الصحابة لتوافرت الهمم على نقله وأنه لو كان له أصل لنقل كما نقل أمثاله من حديثه لاسيما مع كثرة ما ينقل في فضائل علي من الكذب الذي لا أصل له فكيف لا ينقل الحق الذي بلغ الناس . كما يرى أنه بعد وفاة الرسول طلب بعض الانصار أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير احتج المهاجرون بحديث رسول الله الامامة

النفوس رهبته ومهابته (١٢٣) . كما كان الحال مع سيدنا عمر في
قرشيح سيدنا أبو بكر .

والغزالي هنا يقرر مبدأ القوة التي لابد منها لردع المخالفين والأعداء
وعلى هذا فالغزالي يرى أن للإمامة ثلاثة طرق هي :

(أ) التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم .

(ب) التنصيب من جهة امام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصا معيناً
من أولاده أو سائر قرشيح .

(ج) التفويض من رجل ذي شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة
الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة (١٢٤) .

وبعد أن يثبت الغزالي أنه لم يصح عن الرسول - صلى الله عليه -
وسلم - نص على واحد بعينه لم يبق الا طريقتان ، هاتان الطريقتان
لا بد فيهما من الاختيار ، لأن الامام اذا نص على واحد فلا بد من أن يوافق
المسلمون على اختياره ، كما فعل أبو بكر - رضى الله عنه - حينما اختار
عمر - رضى الله عنهما - فلم تنعقد البيعة لعمر الا بعد أن بايع المسلمون
ووافقوا على هذا الاختيار ، والتفويض أيضاً لابد فيه من الاختيار ، لأن
ذا الشوكة يختار ثم يتابعه الناس على هذا ، وهكذا يأتى الغزالي بالأمور
الممكنة لطرق عقد الامامة التي تنحصر فى طريقتين هما : النص والاختيار ،
ثم يبطل النص فيثبت بذلك الاختيار .

في قرشيح ولم يرو واحد في ذلك المجلس ولا في غيره ما يدل على ائمة على وبايع المسلمون
أبا بكر . وكان هناك من له ميل الى على بن ابي طالب يرغبون ولايته ولم يذكر أحد منهم
النص ، كما لم يذكر أحد منهم النص في عهد عمر وعثمان ولا حتى في عهد على وقت
التحكيم لم يذكر هو ولا أحد من أهل البيت ولا من الصحابة المعروفين هذا النص .
ويرى أنه قول ظهر بعد ذلك كما يرى أن هناك من أهل السنة الذين دافعوا عن على وقالوا انه
كان اماماً بعد عثمان لم يستدلوا بمثل هذا الحديث وعلى هذا فهذا الحديث - كما يرى
ابن تيمية - هو مما تدعيه الرافضة ولم يسمع به أحد من أهل العلم بالحديث قديماً
ولا حديثاً : منهاج السنة ١٤/٤ ، ١٥ .

كذلك من المحدثين د . مصطفى السباعي يرى أن من علامات وضع الحديث أن يتضمن
أمراً من شأنه أن تنافر الدواعي على نقله لأنه وقع بمشهد عظيم ثم لا يشتهر ولا يرويه
أحد ويرى أن هذا ينطبق على حديث الغدير وهذا في رأيه أحد علامات الوضع في المتن .
السنة ومكانتها في التشريع ١٠٠ ، ١٠١ .

(١٢٣) انظر الفضائح ١٧٥ - ١٧٧ .

(١٢٤) الاقتصاد في الاعتقاد ١٩٨ .

والحقيقة أن الغزالي في نقضه لقول الباطنية والشيعة بالنص استفاد كثيرا ممن سبقه ، وخاصة الباقلاني الذي سبق الغزالي الى معظم ما قاله في حديثه عن النص وذلك في كتابه التمهيد (١٢٥) .

(٦) العصمة

القول بعصمة الأئمة من العقائد التي أجمع عليها الشيعة والباطنية على السواء أيضا ، فيرى ابن مطهر الحلي أن الأئمة لابد أن يكونوا معصومين ليأمن الناس غلطهم وسهوهم ، وذلك حتى يظل العالم محفوظا بهم لأنهم لطف ورحمة من الله تعالى لهذا العالم (١٢٦) .

ويتفق الشيعة والباطنية في القول بعصمة الأئمة عن الصفات والسهو والنسيان من أول العمر الى آخره وفي هذا يقول الجبلي : (والمعصوم بالاتفاق لا يكون الا الأنبياء والأوصياء لأن المعتبر في المعصوم بما هو معصوم سواء أكان نبيا أو وصيا ثلاثة أشياء كما ذكرها علماءنا الامامية . . . وهذه الأوصاف لا توجد في غيرهم : الأول العصمة عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر الى آخره والثاني العصمة عن الخطأ والثالث العصمة عن السهو والنسيان) (١٢٧) ، وذلك لأن الأئمة لو لم يكونوا معصومين قبل تكليفهم وكانوا ظالمين لجاز أن يكونوا كذلك بعد تكليفهم ، وفي هذا يقول البزاي - أحد مفسري الشيعة في العصر الحديث - عند تفسير قول الله عز وجل في سورة البقرة : (واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) معقبا : (. . . ومن هذا ظهر أن الشرط في الامام وخليفة المسلمين أن يكون معصوما من أول زمان تكليفه الى أن يفارق الدنيا ، ان لم نقل بشرطية العصمة فيه من حين تمييزه ، لأنه ان كان قبل تكليفه ظالما فانه يصدق عليه أن يقال بعده كان ظالما والآية الكريمة تعنى ذلك حتى ولو أن الظالم تاب وعلمنا بتوبته فلا يجوز أن يرشح نفسه للخلافة والامامة) (١٢٨) .

وهذا راجع الى أن الولاية أو الامامة هي أشرف مسائل الدين ، وفي

(١٢٥) انظر التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ١٦٤ - ١٧٨ - ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود الحضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريده - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م - دار الفكر العربي .

(١٢٦) انظر منهاج الكرامة ٣٠/١ .

(١٢٧) توفيق التطبيق ٢٢ ، ٢٣ تحقيق د. محمد مصطفى حلمي الطبعة الأولى

١٩٥٤ م - دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي .

(١٢٨) الجديد في تفسير القرآن ١٤١/١ للشيخ محمد البزاي الطبعة الأولى -

دار التعاون - بيروت ١٤٠٢ هـ . ويرى القاضي عبد الجبار أن قولهم بعصمة الامام =

هذا يقول المؤيد : (والذي يؤكد القول أن الولاية التي هي آخر الفرائض أشرفها وأعلىها مرتبة وبها قوام كلها قول الحكماء وأهل البصيرة ان الانسان أشرف مواليد هذا العالم ونهاية قوته وآخر ما ظهر منه وأتمه) (١٢٩) . والامام كالنبي سواء بسواء لا بد من وجوده ليعلم الخلق أصول دينهم لأنه لديه علم الباطن الذي ورثه عن الرسول صلى الله عليه وسلم (١٣٠) ، وأنه لا فرق بينه وبين النبي الا فضل السبق فهو يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال والملائكة كالنبي أيضا (١٣١) .

وحاجة الخلق الى الامام كحاجتهم الى القرآن وذلك لأن الكتاب يشتمل على صامت وناطق والقرآن هو الصامت والامام هو الناطق ، وعلى هذا فكتاب الله عز وجل (ينقسم قسمين ، فمنه صامت وهو الذي بين الدفتين المتعلق بحروف الهجاء الموات ، ومنه ناطق وهو وحى رسول الله (ص) القائم بتأدية معانيه وفتح مغالقه والمعبر عنه والمترجم دونه (١٣٢) .

فهذه الحروف ميتة لا قيمة لها بدون الامام الذي لديه علم معانيها الباطن . والامام ليس مكملًا للكتاب فقط ولكنه مكمل للاسلام أيضا حيث ان الاسلام هو الاعتقاد بالظاهر ، أما الامام فهو الباطن وعلى هذا فالاسلام بدون الامام مجرد تمسك بالقشور السطحية التي لا تغنى وحدها ومن هنا (لا يصح الايمان بأحدهما دون الآخر ومن لم يعتقد ولاية امام زمانه لم ينفعه قول ولا عمل) (١٣٣) .

= من أول العمر الى آخره ، وأنه لا يكون امامان في وقت واحد يلزمهم أن يكون حال الحسن والحسين في الامامة كحال أمير المؤمنين في عصره لأنهما مصصومان مثله وهذا يوجب أئمة في الزمان - كما أن هذا يلزمهم أن يكون عليا اماما أيضا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأن يقول بالحدود والأحكام دون مراجعة الرسول في شيء من ذلك ، وهذا يبين فساد ما عولوا عليه في العصبة . انظر المغنى الجزء المتم العشرين ٩٨/١ .

(١٢٩) المجالس المؤيدية ١١٤ ويعلق ابن تيمية على القول بأن الامامة أشرف مسائل الدين بقوله ان هذا القول كفر . انظر منهاج السنة ١٦/١ ، ١٧ . ويرى أحمد أمين أن العصبة تتنافى مع الاسلام والطبائع البشرية التي ركب فيها الخير والشر . ضحي الاسلام ٢٢٩ ، ٢٣٠ وقارن الانسان عند اخوان الصفا ٢٠ د عبد اللطيف العبد - الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو ١٩٧٦ م .

(١٣٠) انظر أصول الكافي ١/٢٦٠ ، ٢٦١ للكليني تصحيح وتعليق على أكبر الفقاري . دار الأضواء - بيروت ١٩٨٥ م .

(١٣١) انظر مثلا رسالة زهر بذر الحقائق ١٦٧ ضمن منتخبات اسماعيلية تحقيق د. عادل العوا .

(١٣٢) المجالس المؤيدية ١٧٢ .

(١٣٣) تاويل دعائم الاسلام ١٢ ، ١٣ للقاضي النعمان ضمن منتخبات اسماعيلية . تحقيق د. عادل العوا .

(٧) موقف الغزالي من قولهم بالعصمة

يبدأ الغزالي في حديثه عن العصمة بحصر الطرق الممكنة لمعرفة العصمة وهي :

- (أ) ضرورة العقل .
- (ب) نظر العقل .
- (ج) خبر متواتر .

ثم يبدأ بإبطال هذه الطرق الثلاث فيرى أنه لا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتواتر ، لأن كافة الخلق مشتركون في دركه ، كما أن أصل وجود الامام لا يعرف ضرورة حيث نازع منازعون فيه . وعلى هذا لا تعرف عصمته ضرورة كما لم يثبت ذلك بنص ، ولا يبقى الا نظر العقل وهو عندهم باطل . وبهذا يبطل قولهم بالعصمة عن طريق حصر الطرق الممكنة ثم ابطالها . كما أن سماع قول الامام بأنه معصوم ليس حجة لأنه لا دليل عليه . ويرى الغزالي أن قياس عصمة الأئمة على الأنبياء خطأ وذلك لأن عصمة الأنبياء واجبة ، لأننا نعرف أن طريقهم الحق ، أما الامام فانا لا نحتاج اليه في معرفة العلوم وتصديقها كالأنبياء حيث تنقسم العلوم الى :

- (أ) عقلية .
 - (ب) سمعية .
- والعقلية تنقسم الى :

- ★ قطعية .
- ★ ظنية .

ولكل من القطع والظن مسلك يؤدي اليه ويدل عليه ومعرفة ذلك ممكنة حتى ولو من أفسق الخلق ، وذلك حيث لا تقليد فيها لأن المتبع فيها هو الدليل .

أما بالنسبة للسمعيات فمسندهما السماع وقد يكون ذلك :

- ★ بالتواتر .
- ★ أو بالآحاد .

والتواتر تشترك الكافة في دركه وعلى هذا فلا فرق بين الامام وغيره . والآحاد تفيد الظن سواء أكان المبلغ الامام أم غيره . والعمل

بالظن فى الأمور العملية واجب شرعا والوصول للعلم فيه ليس شرطا .
ولذلك يجب عندهم تصديق الدعاة مع أنه لا عصمة لهم أصلا وكذلك
كان ولاية الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى زمانه ، وبهذا لا حاجة
الى عصمة الامام حيث يشترك الجميع فى تحصيل العلوم ، والامام لا يوحى
اليه ولا يولد عالما وانما يتعلم ولا فرق بينه وبين غيره فى التعليم . ثم
يجيب الغزالى عن سؤال مفترض وهو : لماذا نحتاج الى الامام اذا كان
يستغنى عنه فى التعليم ؟ . يجيب على ذلك بأن الحاجة الى الامام كالحاجة
الى القاضى فكما أنا نحتاج الى القاضى ولا نشترط فيه العصمة لدفع
الخصومات والجزم فى المجتهديات وجمع شتات الأمور واقامة الحدود .
كذلك فانا نحتاج الى الامام ولا نشترط فيه العصمة ، فالامام بالنسبة
للدولة كالقاضى بالنسبة للبلد . هذا الى جانب أن للامام مهام أخرى
كلية ليست للقاضى ، وهى أمور سياسية منها :

★ حراسة الاسلام والدفاع عن دولته والجهاد فى سبيل الله
والحفاظ على أمن البلاد والعباد الى آخر ما سبق أن أوضحناه ، وهى أمور
لا تحتاج الى العصمة .

ويرى الغزالى أن دعوى الامامية بأن كل مرشح لأمر من الأمور الدينية
يشترط فيه أن يكون معصوما حتى قالوا بعصمة الحارس والمتعسس .

والجواب يتعارض مع الواقع المشاهد ، وذلك لأن القائمين بالأمور
من جهة الامام لا يتورعون عن أخذ الأمور المغصوبة باسم الخراج والضريبة
من أموال المسلمين مع العلم بتحريم ذلك ، هذا الى جانب أن الظلم واقع
على الناس ومشاهد من أحوال المنتخبين من جهة امامهم . ويرى أن كلام
هؤلاء يجاهد الضرورة لهذا يجب الكف عن مجادلتهم وتعزيتهم فى عقولهم
المريضة (١٣٤) .

والملاحظ على الغزالى فى رده أنه لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا
ويفندهما ، حتى الأمور التى يمكن أن تكون مجرد شبهة فانه يفترضها
ويرد عليها حتى لا يدع امامهم فرصة للرد عليه فيها ، وهذا واضح فى
ردهم عليه ، فانهم بدلا من أن يناقشوه الحجة والدليل استعاضوا عن
ذلك بالسباب والشتائم كما نبين فيما بعد .

ويرى ابن حزم كذلك فى حديثه عن عصمة الامام أنه لمعرفة ذلك
لا بد من وجود :

— معجزة ظاهرة تدل عليه .

– نص ينقله العلماء عن النبي صلى الله عليه وسلم على كل امام بعينه واسمه ونسبه والا يكون القول بالعصمة مجرد دعوى لا يعجز عن مثلها أحد أن يدعيها لنفسه أو لغيره .

ثم يرى ابن حزم أن هذين الأمرين ممتنعاً الوجود بلا خلاف (١٣٥) كذلك فإن ابن تيمية يرى أن دعوى الشيعة العصمة فى على والأئمة هى من جنس دعوى النصارى ألوهية المسيح رغم مخالفتهم . كما يرى أنهم محتاجون الى مقدمتين لثبوت صحة دعواهم هما :

– عصمة هؤلاء الأئمة .

– ثبوت نقل مذهبهم عن الأئمة .

وكلتا المقدمتين باطلة فى رأى ابن تيمية (١٣٦) .

أما الامام يحيى بن حمزة فلقد نقل حديث الغزالى السابق بنصه عن ابطال أقوال الشيعة والباطنية فى العصمة ، كما جاء فى كتابيه : (مشكاة الأنوار) ، و (الافحام) . وكل ما فعله أنه فصل بعض ما أجمله الغزالى فى بعض النقاط ، ونقل نفس كلام الغزالى فى كثير من النقاط الأخرى حتى أنه نقل أمثلة الغزالى ومنهجه فى الرد بحصر الأمور الممكنة تم البدء فى ابطالها ، كذلك نقل عن الغزالى افتراض الأسئلة والرد عليها حتى تظن أنك تقرأ للغزالى لا للامام يحيى (١٣٧) .

وقد لاحظ ذلك الدكتور الجليلند فى تحقيقه لكتاب « مشكاة الأنوار » فىرى أن الامام يحيى متأثر بمنهج الغزالى فى الفضائح وذلك حيث كانت طريقته فى الرد عليهم تسير على النحو التالى :

(أ) طريقة الابطال : وهى أن يورد جميع حجج الخصم العقلية والنقلية ثم يبطلها .

(ب) طريقة المعارضة : وتأتى بعد أن يبطل حجة الخصم ، فيعارضه بحجة أخرى فاسدة مثلها لا يملك خصمه دليلاً على ردها .

(ج) طريقة التحقيق : وهى أن يستدرج الخصم فى محاوراة ليصل به الى المقصود الصحيح للآية التى حرفوها على غير مرادها (١٣٨) .

(١٣٥) انظر الفصل ٩/٤ ، ٨٠ ، ١٢٧ .

(١٣٦) انظر منهاج السنة ١١٦/٢ ، ١١٧ .

(١٣٧) انظر مشكاة الأنوار ٨٢ – ١٠٠ والافحام ٦٤ ، ٦٥ .

(١٣٨) انظر مشكاة الأنوار ١٨ المقدمة .

(٨) أهل الحق عند الباطنية

يرى الباطنية أنهم أهل السنة والجماعة وأنهم وحدهم هم الذين يعرفون الاسلام على حقيقته لأخذهم عن الامام بخلاف السواد الاعظم الذين غرقوا في البدع لمخالفتهم الامام ، وفي هذا يقول المؤيد : (ونحن نقول ان الامة والسواد الأعظم هم الذين غرقوا في البدع والشبهات وأهل بيت رسول الله (ص) وأتباعهم على قلتهم هم أهل السنة والجماعة) (١٣٦) ، والمخالفون لهم حرفوا القرآن لتمسكهم بالقياس الظاهر حتى يتمشى مع أهوائهم (١٤٠) ومن هنا أشركوا بالله وخالفوا أمره ولم يردوا علم الكتاب الى ما أمر الله بالرد اليه ، يقول النعمان : (فمن رد الى من لم يأمر الله جل ذكره بالرد اليه وقلد من لم يأذن الله بتقليده فاتبعه وقال بقوله وتدين به ولم يأمر الله جل ذكره به فقد اتخذ لها من دونه وأشرك به تبارك اسمه) (١٤١) ، والأئمة هم شهداء الله على خلقه وهم واحد في كل زمان وهم المقصودون بقول الرسول : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، وليس كل من نصحه كما يزعم العامة يجوز الاقتداء به لأنهم اختلفوا بعد موته وكتموا وصيته (١٤٢) .

ويرى الباطنية أن الاجتماع على ذكر الأئمة يدخل الجنة ومن هنا ينسبون الى الصادق رضى الله عنه - قوله : (تحدثوا معنا واجتمعوا في مجالسكم على ذكرنا فما من قوم من أهل ولايتنا اجتمعوا على ذكر فضلنا ويتفاوضون فيما علموا من علمنا الا وهم يسرحون في رياض الجنة ، وان الملائكة لتظلمهم وتستغفر لهم وان الله عز وجل ليقبل بوجه رحمته عليهم) (١٤٣) ، وشفاة الأئمة كذلك تكفى لدخول الجنة مهما ارتكب صاحبها من الذنوب فيحدثنا النعمان أنه كان مع المعز فذكر رجلا فقال له النعمان : انه كان معهم في فتنة المهدي فاقسم له المعز أن من صبر معهم في ذلك اليوم سيكون معهم في الجنة حتى وان بلغت ذنوبه عدد الرمل

(١٣٩) المجالس المؤيدية ١١٦ وينسبون الى الصادق قوله عنهم بأنهم الامة الوسط وأولياء الله . اختلاف أصول المذاهب ٩٧ ، ٩٨ .

(١٤٠) انظر تاويل دعائم الاسلام للنعمان ضمن منتخبات اسماعيلية ص ٤٣ تحقيق د . عادل العوا .

(١٤١) اختلاف أصول المذاهب ٥٥ تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب - الطبعة الثالثة - دار الأندلس - بيروت .

(١٤٢) انظر تاويل دعائم الاسلام ٢٤ ، ٣٢ .

(١٤٣) المجالس والمسائرات ص ٤٦ . والامام الصادق رضى الله عنه كان أكثر أهل البيت ابتلاء بهؤلاء الغلاة الذين نسبوا اليه كتبهم كرسائل اخوان الصفا ومذاهبهم الضالة الأخرى . انظر مثلاً في ذلك بغية المرئاد لابن تيمية ٣٥ ، ١٣٤ ضمن مجموع الفتاوى - الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ مكتبة ابن تيمية والامام الصادق حياته وعصره للشيخ أبو زهرة ١٢١ الطبعة الأولى - دار الفكر العربي .

لشفاعتهم له (١٤٤) ، وأتباع الأئمة هم أصحاب الصراط المستقيم أيضا ، ولهذا سيكونون آمنين من الفزع الأكبر لأنهم هم وحدهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (١٤٥) .

وعلى هذا يدخل في حد الكفر جميع من لم يقر بولاية الامام ، فالمؤيد يقول عن حد الكفر : أن المقصود به في الظاهر الكفار من أهل الكتاب الذين أنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، بعد أن عرفوها من جهة أنبيائهم هذا عن الكفر في ظاهره (أما باطنه فالمراد به الكفار بولاية وصية أمير المؤمنين (ع) من أهل القرآن الجاحدون بها وهي عمدة الايمان الذين شهدوا مقامه من النبي (ص) ثم عندوا وأقروا بفضيلته يوم الغدير ثم جحدوا أسوة بين درج على مثل كفرهم من أهل الكتاب) . (١٤٦) ، ومن هذا المنطلق ذهبوا الى اعمال السيف في رقاب المسلمين ، كما فعل أبو طاهر الجنابي بالحجاج في مكة ، لأنهم في رأيه - هو وأمثاله - حلال الدم لكفرهم بوصية الأئمة .

كما يجب على أتباع الأئمة أن يخافوهم كما يخافون الله عز وجل ، حيث ان رضاهم موصول برضا الله ، وسخطهم موصول بسخطه ، فهو - سبحانه وتعالى عما يقولون - بهم يثيب ، وبهم يعاقب ، وهم ظل الله في أرضه ، ولهذا ينسبون الى الصادق قوله : (والله ما هو الا الله عز وجل وأوما بيده الى السماء ونحن وأوما بيده الى نفسه وشيعتنا منا وسائر الناس في النار) (١٤٧) ، ومن هنا فانه ليس لأحد على الأئمة حق ولا ايجاب لأن العباد ينالون ما عند الأئمة تفضلا من الله على عباده ومنه عليهم (١٤٨) ، لأنهم أرواح قدسية يتصلون بالروح القدس بخلاف أهل الضلال فهم مجرد أشباح لا روح لهم (١٤٩) ، ولذا فاذا فقد الامام فلا صلاة ولا زكاة ولا صحة لفرض من الفرائض أو عمل من الأعمال ، وفي هذا يقول الداعي النيسابوري عند حديثه عن استتار عبيد الله المهدي عند رحيله الى المغرب : (ولما اجتمع هؤلاء النفر المذكورون قالوا : « قد فقدنا امامنا ولا صلاة لنا ولا صوم الا بامام ولا نعرف من نعطي زكاتنا » (١٥٠) .

(١٤٤) انظر المجالس والمسائرات ص ٥٥ تحقيق الحبيب الفقي وآخرين - الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٨ م - تونس .

(١٤٥) انظر جامعة الجامعة ص ٩٩ من تراث اخوان الصفا . تحقيق وتقديم عارف تامر - الطبعة الأولى ١٩٧٠ م - دار الحياة - بيروت .

(١٤٦) المجالس المؤيدية ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(١٤٧) الهمة في آداب اتباع الأئمة للنعمان ٩٩/١ تحقيق د. مصطفى غالب - الطبعة الأولى ١٩٧٩ - بيروت .

(١٤٨) المصدر السابق ١٠٢/١ .

(١٤٩) انظر المجالس المؤيدية ١١٨ .

(١٥٠) استتار الامام ١١٣ ضمن أخبار القرامطة .

(٩) خلع صفات الألوهية على الأئمة

لم يقف غلو الباطنية في الأئمة عند هذا الحد ولكنهم بلغوا في الغلو الى درجة لا يقرها عقل ولا يستسيغها ذوق . فالأئمة عندهم هم الغاية من وجود البشر ، حيث ان (لكل شيء من العوالم غاية ينتهي اليها ويقف لديها وكذلك غاية البشر النبي في وقته والوصي في زمانه والامام في عصره ، وكذلك لوجوه شتى) (١٥١) .

كذلك فان الامام لا يخلو منه مكان لأنه الهى الذات ، ولكنه تأنس بالصفات البشرية لكي يعرفه الناس . يقول أحد الدعاة : (اعلم بأن الامام الموجود للأنام لا يخلو منه مكان ولا يحوزه مكان لأنه الهى الذات سرمدى الحياة ولو لم يتأنس بالحدود والصفات لما كان للخلق الى معرفته وصول فهو شمس فلك الدين وآية الله فى السموات والأرض وبه صلاح العالم بأسره) (١٥٢) .

ولهذا فان الأئمة يقولون عن أنفسهم : ظاهرنا امامة وباطننا غيب لا يدرك . ومن هنا فان الامام لدى الباطنية كالاله سواء بسواء ، فهو يخاطب الرعية بقوله : (عبدى أطعنى أجعلك مثلى حيا لا تموت وعزيزا لا تذلل وغنيا لا تفتقر) (٥٣) .

ولهذا لم يكن غريبا أن نجد شاعرا مثل ابن هانئ الأندلسى أحد المشايخين لهم يخلع على المعز صفات الاله طمعا فى عطاياه ، فيقول :

ماشئت لا ماشاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكانما أنت النبي محمد وكانما أنصارك الأنصار
ويقول فى القصيدة نفسها :

هذا الذى ترجى النجاة بحبه وبه يحط الاصر والأوزار
هذا الذى تجدى شفاعته غدا حقا وتخمد أن تراه النار (١٥٤)

(١٥١) رسالة زهر بذر الحقائق لحاتم بن ابراهيم الحامدى ١٦٦ ضمن منتخبات اسماعيلية - وقارن الكشف ٨ لجعفر بن منصور اليمن نشر استروطمان - الطبعة الأولى .
(١٥٢) رسالة مطالع الشمس للداعى أبى فراس ٣٣ . مع أربع رسائل اسماعيلية . تحقيق عارف تامر .

(١٥٣) المصدر السابق ٣٣ ، ٣٤ .

(١٥٤) ديوان ابن هانئ طبعة جديدة بدون تاريخ - بيروت ص ١٤٦ .

وانظر ضحى الاسلام ٢٢٣ .

لهذا كان طبيعياً أن يفضل المعز على الملائكة والأنبياء فيقول :

وعلمت من مكنون علم الله مالم يؤت جبريلاً وميكائيلاً
لو كنت آونة نبياً مرسلًا نشرت بمبعثك القرون الأولى
أو كنت نوحاً منذراً في قومه ما زادهم بدعائه تضليلاً (١٥٥)

كذلك يقول عامر البصري أحد شعرائهم عن الامام :

له معدن من جوهر خير الورى له مركز يحويه في كل دورة
إذا ما تدانى نحو عالم قدسه تلوح به من قوة الجود نفحة
ترى الكون مجموعاً لعظمة شأنه حجاباً تراهي كل يوم بحلة
هو الذات والرب العلى بذاته وسر وجود النفس منه تبدت (١٥٦)

وبما أنهم يرون أن الأئمة هم الهدف من الوجود البشرى فهم بالتالى أفضل من الرسل ، حيث ان بداية الرسل ومنتهاهم الى الأئمة ، وفي هذا يقول أحد الدعاة : (الرسل مبدؤهم من الامام القائم بدوره ، فى الابتداء ومنتهاهم اليه فى الانتهاء فى دور الكشف ، الامام علة المخترعات وحياة الكل وبه ترتب الخلق والدين) . (١٥٧) . كذلك يرى الدكتور مصطفى غالب أحد كتاب الباطنية المعاصرين - أن الاسماعيلية يعتبرون الأئمة فى الظاهر من البشر ، وأنهم خلقوا من الطين ويتعرضون للأمراض كباقي البشر ولكنهم فى التأويلات الباطنية يسبغون عليهم وجه الله ويد الله وجنب الله ، هذا الى جانب أنه هو الذى يخاسب الناس فى القيامة وهو الصراط المستقيم والذكر الحكيم (١٥٨) . هكذا أصبح الأئمة عندهم فى مرتبة لا تمت للبشرية بصلة على الرغم من أنهم يدعون أن الأئمة من البشر وأنهم خلقوا من الطين .

وعقد الباطنية مقارنة بين الامام فى العالم السفلى والعقل الكلى فى العالم العلوى ، والعقل الكلى عندهم يعنى الاله الذى فاض عنه العالم ،

(١٥٥) المصدر السابق ٢٧٣ والحقيقة أن معظم الديوان مليء بمثل هذا الكفر الصريح .

(١٥٦) القصيدة الثانية لعامر البصري ١٢٦ مع أربع رسائل اسماعيلية تحقيق

عارف تامر .

(١٥٧) رسالة مطالع الشمس ص ٥٥ .

(١٥٨) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيلية ٤٠ الطبعة الثالثة - بيروت وقارن بالملفة

الاسماعيلية ١٥٦ الطبعة الأولى النهضة المصرية ، وتاريخ الجماعات السرية ٢٧ الطبعة الأولى

دار الهلال ، والفاطميون فى مصر ٧١ الطبعة الأولى المطبعة الأميرية ، ومذهب التأويل لدى

الشيعة ١٨٦ رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم .

وكل الصفات التي يتصف بها هذا الغلو خلقوها على الأئمة ، كالقول بالجبار والمنتقم والواحد والاحد ٠٠٠ الى غير ذلك من الصفات (١٥٩) .

والحقيقة أن الغلو في الأئمة وخلق الصفات الأسطورية عليهم لم يقتصر على الباطنية وحدهم ، ولكن شاركهم فيها الامامية (الاثنا عشرية) أيضا . ففي أصول الكافي - وهو أصح الكتب عندهم - نجده يتحدث عن الأئمة بنفس اللهجة التي يتحدث بها الفلاة فيرى أن الأئمة لديهم جميع الكتب السماوية التي نزلت على الأنبياء من قبل وأنهم يعرفونها بلغتها كما نزلت وأنهم يعرفون كذلك متى يموتون ويعلمون ما كان وما يكون الى يوم القيامة ، وأنهم يعرج بهم ليلة الجمعة الى السماء ويجتمع بهم الرسول فيستفيدون منه العلم ، ولهذا يقول الأئمة لولا أنا نزداد لأنفدنا (١٦٠) .

وقد لاحظ جولدتسهر أيضا هذا الغلو من جانب الشيعة ويرى أنهم اتخذوا هذه الصفات الأسطورية التي خلقوها على الأئمة عن أصحاب الديانات القديمة (١٦١) .

ولم يقتصر هذا الغلو على الأئمة وحدهم ، ولكن الباب أيضا هو الآخر يعلم كل شيء ، وكذلك المؤمن الذي آمن بالامام لا يحجب عنه شيء ، وذلك لأن عدم العلم منقصة وجهل وليس عند الامام شيء من هذا ، ولكن عنده الهداية (١٦٢) . وهؤلاء المؤمنون لديهم حرية التنقل وامكانية التشكل بالأشكال المختلفة ، ولذا فانهم يستطيعون أن يصيروا في صور الملائكة ويمتنعون عن الأكل والشراب ويرتقون الى السماء والأرض كيف شاءوا ، وعلى هذا فأهل الخير في الأرض قليل لأنهم أكثرية في السماء (١٦٣) .

(١٠) السجود للأئمة

قلنا أنهم ذهبوا الى أن الأئمة هم الغاية من وجود البشر ، وأنهم تمام الدين والشفعاء يوم القيامة ، وأنهم أصحاب المقام الرفيع ، ولذا فليس لكل واحد الحق في الحديث معهم ولكن هذا للخاصة وبأذن (١٦٤) .

(١٥٩) انظر طائفة الاسماعيلية ١٥٩ للدكتور محمد كامل حسين .

(١٦٠) انظر أصول الكافي ٢٢٧/١ ، ٢٢٨ ، ٢٥٣ - ٢٦١ .

(١٦١) انظر العقيدة والشرعية ٢٤٦ ترجمة د. محمد يوسف موسى وزميله الطبعة

الثانية .

(١٦٢) انظر الهفت الشريف ٦٧ ، ٧٤ تحقيق د. مصطفى غالب بيروت الطبعة الأولى .

(١٦٣) انظر الهفت الشريف ٧٤ ، ١٦٢ .

(١٦٤) انظر الهمة في اتباع آداب الأئمة ١٤٧/٢ ، ١٥٠ .

وإذا كان للامام كل هذا الشأن فما المانع من السجود بين يديه تعظيماً
لشأنه وتقرباً إلى الله بذلك ، ولهذا فإنه (ينبغي لمن واجه الامام « ع » م
أن يبدأ بالسلام عليه ثم يقبل الأرض بين يديه ويعتقد ذلك تعظيماً له
وتقرباً إلى الله . ويقول في السلام عليه قبل انحطاطه لتقبيل الأرض :
« السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته » (١٦٥) .

ويحاول أحد الدعاة أن يبرر ذلك السجود فيرى أنه ليس سجوداً
في الحقيقة ، ولكنه طاعة واقتداء بالأنبياء حيث سجد يعقوب وأبناؤه
ليوسف عليه السلام (١٦٦) .

وينبغي على من يواجه الامام أن يقف أمامه بعد تقبيل الأرض كما
يقف بين يدي المولى عز وجل ذليلاً خاشعاً ، فإذا قام القائم بين يدي الامام
فليقم قائماً معتدلاً كقيامه في الصلاة ويرم ببصره إلى الأرض اجلاً وهيبة
له ، ناظراً إلى الامام من تحت طرفه ويخفض جناحه نظر من يرى أن نظره
إليه عباده (١٦٧) . ويخيل إلى أن مثل هذا الأمر في حقيقته استهزاء بالأئمة
وليس احتراماً لهم وخير مثال على ذلك ما يرويه النعمان عن لقائه بالمعز
وعن حاله حين لقيه فيقول : « فما هو إلا أن قربت منه وملأت عيني منه
وملأت صدري هيئته ورأيت جلال الامامة في وجهه ، فوالله ما دريت
ما أقول ولا عولت إلا على تقبيل الأرض ثم أوماً إلى بيده فقبلتها وأفحمت
هيبة له واجلالاً » (١٦٨) .

ومثل هذه المبالغات من الأمور التي أدت إلى سخط الشعب عليهم ،
ولهذا حاول النعمان أن يبرر ذلك بقوله : ان الله عز وجل نهى عن السجود
لأحد غيره إذا اتخذ هذا الغير الها من دونه ، أما السجود للتعظيم فلم ينه
عنه كما أن نهى الرسول عن الاقتداء بالأحباش الذين كانوا يسجدون
لملوكهم لأنهم مجوس كانوا يتخذونهم أرباباً من دون الله ، ولهذا نهى
الرسول عن الاقتداء بهم . ويضيف أن الأئمة لم يأمرهم بالسجود ولكنهم
يسجدون تعظيماً لهم حيث يقبلون الأرض التي يطأونها بأقدامهم بدلاً من
تقبيل أيديهم وأنهم يفعلون ذلك اقتداء بالأوصياء الذين يفعلون ذلك اعترافاً
بقدر الأئمة وبما أوجبه الله لهم غير مستكبرين (١٦٩) وهو كما نرى تبرير
شكلي من النعمان غير مقبول لا يقدم ولا يؤخر . ويناقض النعمان نفسه

(١٦٥) المصدر السابق ١١٩/٢ ، ١٥٠ وقارن عيون الأخبار ١٠٠ .

(١٦٦) انظر المجالس والمسايرات ٥٩ ، ٦٠ .

(١٦٧) الهمة ١٦٠/٢ .

(١٦٨) المجالس والمسايرات ٥١ .

(١٦٩) انظر الهمة في آداب الأئمة ١٤٨/٢ ، ١٤٩ وقارن المجالس والمسايرات ١٥٧ .

وذلك حيث يروى فى المجالس أن المنصور نهاه عن السجود وأغلظ له القول، وأنه تخير لهذا الأمر فقصد المعز وقل له ما حدث من المنصور ، فقال المعزله : « لا يغمك ما سمعت من أمير المؤمنين عليه السلام ، ولا يصرفك ذلك عما كنت تفعله ، ودم عليه لو نهاك عن ذلك ألف مرة . فوالله للذى يجب له من الحق وينبغى له من التعظيم أكثر من ذلك » (١٧٠) ، ثم يتحدث النعمان فيقول : ان هذا الأمر كان امتحانا واختبارا من المنصور له كامتحان الله عز وجل لإبراهيم عليه السلام ، وأنه عاد الى ذلك ثانية فما أنكره عليه بعد ذلك (١٧١) .

ومن العجيب أن ابن سينا أيضا يتحدث هو الآخر عن الانسان الحكيم الذى اجتمعت فيه الفضائل ، فيرى أنه رب انساني كادت أن تحل عبادته فيقسم الفضائل ويرى أن : (. . . رؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا انسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه » (١٧٢) ، فغير خفى أن قوله : انها أمور خارجة عن الفضيلة النظرية ، أى أنها غير مكتسبة وبالتالي فهى مورثة . وكذلك قوله : وفاز مع ذلك بالخواص النبوية ، يعنى العصمة . ويؤيد هذا أنه ذهب الى أن متابعة غير المعصوم كفر بالله فيقول : (ويسن عليهم أنهم اذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له ، فقد كفروا بالله » (١٧٣) ، وهذا الذى كفروا من أجله هو الامام المنصوص عليه وأن القول بالنص لا يؤدى الى التشعب والاختلاف ، ولهذا فهو أفضل وأصوب (١٧٤) ، كذلك يحكم ابن سينا بكفر واحلال دم من لم يعن الامام على عدوه المغتصب للخلافة ، ويرى أن الامام اذا ملك فانه يجب أن يقاتل من لم يدخل تحت حكمه لأنهم سيكونون معول هدم وفساد فى المدينة الفاضلة التى يرأسها الامام ومن هنا « يجب أن تسن مقاتلتهم وافنائهم بعد أن يدعوا الى الحق ،

(١٧٠) المجالس والمسائرات ٥٧ .

(١٧١) انظر المصدر السابق ص ٥٨ وانظر كذلك طائفة الاسماعيلية ٢٢٦ حيث يروى د . كامل حسين أنه سال « الأغاخان » امام الاسماعيلية عن كيف يسمح لأتباعه أن يدعوه الها ؟ فضحك الأغاخان طويلا ثم قال له : هل تريد الاجابة على هذا السؤال ان القوم فى الهند يعبدون البقرة ألسنت خيرا من البقرة .
(١٧٢) الهيات الشفاء ٤٥٥/٢ المقالة العاشرة تحقيق د . محمد يوسف مرسى وآخرين .
الهيئة العامة .

(١٧٣) المصدر السابق ٤٥٥/٢ .

(١٧٤) المصدر السابق - نفس الصفحة .

وأن تباح أموالهم وفروجهم فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة على الفساد والشر « (١٧٥) ، وهذا هو رأى الباطنية والشيعة في أهل السنة أنهم خارجون عن الاسلام ، ولهذا يجب التخلص منهم إذا أمكن ذلك ، والدليل على هذا موقف كل من فيلسوف الشيعة الشهير - وأحد شراح ابن سينا - نصير الدين الطوسي الذي كان ينظم الشعر في التزلف للخليفة العباسي ، والوزير الشيعي ابن العلقمي فقد ذهبوا الى اغراء المغول بسفك دم الخليفة العباسي ورعاياه ، وجاء في طليعة موكب السفاح هولاء الذين كان خائفا من قتل الخليفة العباسي خوفا من لعنة السماء ، ولكن الطوسي وابن العلقمي شجعا على ذلك مما حمل المغول على اعمال السيف في رقاب المسلمين حتى قتلوا ثمانمائة ألف مسلم في بغداد في عام خمس وخمسين وستمائة من الهجرة (١٧٦) .

بعد أن عرضنا رأى الباطنية في الحاجة الى الامام ، وقولهم بالعصمة والنص عليه وموقف الغزالي من ذلك كله ، نعرض لرأيهم في صلة الأئمة بالوحى ومعرفة الغيب ، وهذا هو موضوع الفصل القادم .



(١٧٥) الهيات الشفاء ص ٤٥٣/٢ .

(١٧٦) انظر البداية والنهاية لابن كثير ٢٠٠/١٣ - ٢٠٤ وانظر الخطوط العريضة لمحب الدين الخطيب ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ تحقيق محمد مال الله - طبعة جديدة بدون تاريخ ، وانظر أيضا وجاء دور المجوس ص ١٤٢ الطبعة الثانية ١٩٨٣ دار الجيل - بيروت .

الفصل الثالث

الامام والوحى

بعد أن عرضنا لرأى الباطنية فى صفات الأئمة وحاجة الخلق اليهم فى الفصل السابق ، رأينا أن نناقش موضوعا آخر يتصل اتصالا وثيقا بصفات الامام وحاجة الخلق اليه وهو رأى الباطنية فى علم الأئمة ومصدر هذا العلم وحدوده والصلة بين الباطنية والائنى عشرية فى هذا الشأن ، لأن موضوع علم الأئمة ومعرفتهم بالغيب يتصل اتصالا مباشرا بقضية الوحي والنبوة ، لذلك رأينا أنه من المحتم علينا أن نعرض أيضا لرأيهم فى هذه القضية وأن نوضح صلة كل من الفلاسفة ، والصوفية بالباطنية فى هذا الأمر وأيهما أثر فى الآخر ، ثم حديثهم عن قائم القيامة ، ورأيهم فى البعث والمعاد ثم موقف الغزالي من كل هذه القضايا :

(١) الأئمة ومعرفة الغيب

قلنا : ان الباطنية ذهبوا الى أن الامام لابد من وجوده لحاجة الخلق الى من يوضح لهم أصول دينهم ، وأنه لديهم صاحب علم الباطن ، وان للقرآن ظاهرا وهو ما أتى به الرسول ، والتأويل وهو ما اختص به الامام ، وعلى هذا فالامام هو الكتاب الناطق المكمل لأحرف القرآن الميتة وقد ورث هذا العلم عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهما نشير الى رأى الباطنية فى الامام وصلته بمعرفة الغيب .

الحقيقة أن موضوع معرفة الأئمة بالغيب من الأمور المجمع عليها عند الباطنية والائنى عشرية على السواء ، فالباطنية ترى أن معرفة الأئمة للغيب إحدى معجزاتهم ، وأنهم ورثوا هذا العلم عن الرسول ، الذى طالب من على أن يغسله ويجلسه بعد وفاته لكى يخبره بما سيكون الى يوم القيامة ، وقد نسبوا ذلك الى الامام جعفر الصادق لأنه قال : - كما

يزعمون - (لما احتضر رسول الله محمد الوفاة قال : يا علي اذا مت فغسلني وحنطني والبسني واجسني أخبرك بما يكون الى يوم القيامة ، فلما توفي غسله علي وحنطه وألبسه ثم أجلسه فأخبره محمد بما يكون الى يوم القيامة) (١٧٧) . كما أن هذا العلم له طريق آخر غير هذا الطريق وهو اشراق نور الله في الأئمة حيث ورثوا عن الرسول مرآة كانت بينه وبين ربه وهذه المرآة كانت من نور وكان يشرق فيها علم الله ، ومن هنا استحق الأئمة الفضل على عباد الله (١٧٨) . وعلى هذا فمعرفة الغيب ليست شيئا صعب المنال على الأئمة فقد كان الامام علي - في رأيهم - يعرف الغيب وما يقوله عنه الصحابة ، وكان يعلم بغض سيدنا عمر له وما يقوله علي بنى هاشم من أنهم أهل سحر ، لهذا فقد زوجه الامام علي جنية بدلا من ابنته أم كلثوم (١٧٩) .

كذلك ينسبون الى الصادق أنه كان يعلم لغة الطير ، فعن جابر ابن حيان قال : (كنت عند مولانا الصادق منه السلام اذ سقطت بين يديه حمامتان فهذر الذكر على الأنثى ثم جاء اليها وأحكم برأسها منقاره وبعد قليل طارا فقلت يا مولاي ما كان من أمرهما ؟ فقال : ان الذكر اتهم الأنثى بفرية فأنكرت وما زال بها حتى حلفت بالبراءة من المولى عندئذ صدقها) (١٨٠) . وقد حاول القاضي النعمان أن ينفي هذه التهمة عن الباطنية لأنها كانت مصدرا لاثارة السخط بين جمهور المسلمين ، فيروى عن المعز قوله بأن الغيب الذي يعلمه الأئمة هو ما غاب عن الناس وليس الغيب الذي استأثر الله بعلمه (١٨١) . انه تناقض عجيب وليس بجديد على النعمان فقد حاول من قبل تبرير السجود للأئمة ، وكان العزيز ممن يدعون معرفة الغيب ، وقد تراجع عن ذلك خوفا من تندر المصريين ، وفي هذا يقول أحد المهتمين بفكرهم : (وأزعم أن رجوع الامام العزيز عن ادعاء معرفة الغيب انما ترجع الى شخصية المصريين فلولا كثرة فكاهاتهم وتندرهم بالأئمة الاسماعيلية في هذه المقالة مارجع العزيز عنها ونفاها عن الأئمة بالرغم مما كتبه الاسماعيلية في ذلك قبل استقرار الأئمة في مصر) (١٨٢) .

ومما يدل على تناقض النعمان في كلامه السابق أنه ذهب الى القول بمعرفة القائم للغيب حيث روى في نفس الكتاب أن القائم ذهب الى مصر

-
- (١٧٧) الهفت الشريف ٢٠٢ تحقيق د. مصطفى غالب .
 - (١٧٨) انظر رسالة زهر بذر الحقائق ١٦٧ .
 - (١٧٩) انظر الهفت الشريف ١٢٧ وما بعدها .
 - (١٨٠) الحكم الجعفرية ٤٤ جمع وتحقيق عارف تامر .
 - (١٨١) انظر المجالس والمسائرات ٨٤ .
 - (١٨٢) طائفة الاسماعيلية ص ١٥٣ د. محمد كامل حسين .

مرتين بجيوشه رغم أنه كان يعلم أنها لن تفتح على يديه ولكنه ذهب اليها
 لحاجة في نفس يعقوب وأن من شك في معرفة الأئمة لهذا الأمر فانه
 ضعيف العقيدة مزعزع الثقة في الأئمة (١٨٣) . هذا الى جانب أن (معرفة
 الغيب احدى معجزات الأئمة الأطهار التي آتاهم الله علمها وورثوها عن
 رسول الله فأنبأوا بها قبل كونها مما يشهد بفضلهم وعلو قدرهم وسمو
 محلهم وكثير مما يشبه ذلك قد رواه المخالفون عن الأئمة وهم مع روايتهم
 لفضلهم من الجاحدين) (١٨٤) . وقد دفعت مثل هذه المغالاة من جانب
 الدعاة والاتباع هؤلاء الأئمة الى الغلو حتى ان المعز ذهب الى تفضيل نفسه
 على الرسول - صلى الله عليه وسلم - وعلى علي - رضى الله عنه - وذلك
 فيما يرويه عنه النعمان أنه سمعه يوما يقول : (لو وجلت عشرة على ما أحب
 لبلغت بهم ما أريد فقلت : أفلم يعلم أمير المؤمنين - عليه السلام - أن
 ذلك لم يكمل لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا لوصيه علي - رضى
 الله عنه - ولا وجداه ؟ فقال : هو كذلك ولكنى رجوت أن أبلغ من ذلك
 ما لم يبلغاه وأجد ما لم يجداه لأن الله عز وجل بحمده قد مكننى وجمع
 عندى من الدنيا والآخرة ما لم يجمعه لمن تقلم من سلفى) (١٨٥) .

والاثنا عشرية كالباطنية تماما فى القول بمعرفة الأئمة للغيب ،
 وذلك لأن علوم الأئمة كعلوم الأنبياء مصدرها واحد ، يقول الجيلانى :
 (ان علوم الأنبياء والأوصياء كلهم من نسخ واحدة يقينية ومعارفهم وجدانية
 واختلافهم فى مراتبها بالسلطة والضعف والزيادة والنقصان لا بالنفى
 والاثبات) (١٨٦) .

وقد أورد الكلينى عن الصادق أن عليا كان شريك الرسول - صلى
 الله عليه وسلم - فى العلم ، وذلك لأن جبريل نزل على الرسول برمانتين
 أكل الرسول احداها وكسر الأخرى نصفين مع علي وقال له : ان الأولى
 النبوة ليس لك فيها نصيب وأما الأخرى فالعلم أنت شريكى فيه وأن الله
 كان يأمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يعلم عليا العلم الذى يعلمه
 اياه (١٨٧) .

وأورد الكلينى كذلك أن الأئمة تجتمع أرواحهم ليلة الجمعة مع

(١٨٣) انظر المجالس والمسايرات ص ٨٥ وعيون الأخبار ص ١٣٥ .

(١٨٤) انظر عيون الأخبار ص ١٣٧ .

(١٨٥) المجالس والمسايرات ١٠٦ ، ١٠٧ .

(١٨٦) توفيق التطبيق ٢٩ .

(١٨٧) انظر أصول الكافى ٢٦٣/١ .

الرسول - صلى الله عليه وسلم - عند العرش وأنهم لا ترد أرواحهم الى
أبدانهم الا بعلم مستفاد ولولا ذلك لنفدت علومهم (١٨٨) .

والأئمة يعلمون كذلك متى يموتون ، فيروى أن الصادق حكى عن
أبيه أنه أوصاه في يوم موته ، أن يغسله ويكفنه ، فقال الصادق له :
يا أبت (ما رأيك أحسن منك اليوم وما رأيت عليك أثر الموت . فقال :
يابني أما سمعت علي بن الحسين - عليهما السلام - ينادى من وراء الجدار :
يا محمد تعال عجل) (١٨٩) .

وهذا الكلام وغيره يفهم منه ضمنا أن الأئمة يوحى اليهم وان كان
الشيعة قد عبروا عن ذلك بالاستزادة بل ان الصادق قال - فيما يرويه
الكليني أيضا - أنه لو كان مع موسى والخضر لأخبرهما أنه أفضل منهما
لأنه لديه علم ما كان مثلهم ويزيد عليهما بعلم ما هو كائن حتى تقوم
القيامة وأنهم ورثوا ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (١٩٠) ،
وعلى هذا نستطيع أن نقول : أن الشيعة قالوا بنزول الوحي على الأئمة
وان لم يتجاسروا على القول بنسخ الأحكام وجعلوا نزول الوحي خاصا
بتعريف الأئمة العلوم التي يحتاجون اليها ، وقد لاحظ ذلك « فلهوزن »
حيث يرى أن الشيعة وان لم يطلقوا لقب النبوة على الأئمة الا أنهم منحوهم
صفاتهم ، كقولهم بأن الأئمة تعلم الغيب (١٩١) . كذلك لاحظ « هنرى
كوربان » أن علم الامامة الاسماعيلي مثل علم الامامة الشيعي عموما وأن
الوسط الشيعي كان هو الوسط الملائم لينشأ فيه علم نبوة يكون مداره
التأمل والتطور (١٩٢) . وبهذا يكون قد حان الوقت للحديث عن الأئمة
وصلتهم بالوحي عند الباطنية .

(٢) الامام والوحي

المعروف أن من سمات سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - أنه
خاتم الرسل وأنه - كما يقول الشيخ رشيد رضا : (لو كان للبشر حاجة
بعد القرآن ومحمد - صلى الله عليه وسلم - الى الآيات كما يدعى المفتنون

(١٨٨) انظر المصدر السابق ٢٥٤/١ .

(١٨٩) المصدر السابق ٢٦٠/١ .

(١٩٠) انظر أصول الكافي ٢٦٠/١ .

(١٩١) انظر الخوارج والشيعة ١٧٢ وقارن تاريخ الفلسفة الاسلامية ٩٩ لكوربان .

(١٩٢) انظر تاريخ الفلسفة الاسلامية ١٥٢ ، ٨٦ - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٦٦ م .

بالكرامات ومخترعو الأديان والنحل الجديدة لما كان لختم النبوة
معنى (١٩٣) .

ولكن فرق الباطنية ويشاركونهم الفلاسفة وغلاة المتصوفة تحدثوا
عن الأئمة والفلاسفة والأولياء على أنهم يمكنهم الاتصال بالعقل الفعال
أو اللوح المحفوظ كالأنبياء ، ولذا راحوا يعقلون المقارنات بينهم وبين
الأنبياء ، وبذلك سلبوا النبوة أخص سماتها وهي الاصطفاء حيث ان
(فكرة الاصطفاء هامة للغاية في مقام النبوة لأنها هي التي تمنح النبي
كافة السلطات في التبليغ عن الله ما يشاء من أوامر وأحكام) (١٩٤) .
والمعلوم أن القول : بتساوي النبي والفيلسوف والولي يؤدي إلى القول
بإكتساب النبوة وفتح بابها وهذا ينتقض مع مبدأ الاختصاص والاصطفاء ،
الإلهي للنبوة (١٩٥) .

وسنعرض لرأى فرقتين من فرق الباطنية في موضوع الوحي وهما
أخوان الصفا والاسماعيلية :

أولا : أخوان الصفا : يذهبون إلى أن النفس المشرقة تستطيع أن
تتصل بالعقل الأول عند صفائها وعندئذ يشرق عليها العقل الفعال بأنواره
وهذا العقل جوهر فاضل لا يتغير ولا يتحد بالأجساد كالنفوس وإنما
(اتحاده بجواهر النفوس المتحدة بالطبائع الصافية فيكون إشراقه على
النفوس بحسب إشراق بقاعها الطاهرة وعندئذ يظهر فيها أنواره وينشر
عليها بركاته) (١٩٦) . وهذا ما يطلقون عليه رتبة الخيال وهي الاتصال
بالوحي عن طريق المخيلة ، وهي إحدى مراتب النبوة ، وهذا الجود الإلهي
فضل من الله وهذا الفضل لا ينقطع أبداً لأن العالم لا يخلو من إنسان
فاضل استخلفه الله لتدبير هذا العالم وهذا الشخص هو وجه الله ولسانه
وأن الله يوحي إليه ، أما عن طريق الكلام أو الوحي وأما من وراء
حجاب (١٩٧) .

ثانياً : الاسماعيلية وقد عرضنا لقولهم : أن الإمام كالنبي تسطيع
فيه الأنوار الإلهية فإذا وقفنا على رأيهم في الوحي نجدهم يقولون : أن
الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من البشر أن طباع الأنبياء خادمة لنفوسهم

(١٩٣) الوحي المحدث ١١٩ .

(١٩٤) في الفلسفة الإسلامية ٢٧٧ د . كمال جعفر - الطبعة الأولى :

(١٩٥) انظر المصدر السابق ٢٧١ .

(١٩٦) جامعة الجامعة ٧٧ تحقيق عارف تامر .

(١٩٧) انظر المصدر السابق ٩٦ ، ٩٧ .

بعكس غيرهم من البشر فان نفوسهم خادمة لشهواتهم ، ولهذا فان الانسان يحتاج الى الحواس الخمس فى المعرفة بعكس الأنبياء فانهم يتصورون ذلك عن طريق نفوسهم الشفافة (١٩٨) .

والأنبياء كالملائكة فى الشفافية ، ومن هنا فانهم (بقوة المناسبة بينهم وبين الملائكة فى اللطافة من حيث جواهر النفوس يتراءون للملائكة ويستملون منهم ويأخذون عنهم ثم يؤدون إلينا ما أخذوه بالعبارة الجسمية المنطقية بما يجمعنا وإياهم من المناسبة فى ذلك) (١٩٩) .

والكرمانى أحد كبار الدعاة يقسم الوحي الى ثلاثة أنواع :

(أ) الوحي عن طريق الملك .

(ب) الحديث من وراء حجاب .

(ج) رتبة الخيال .

ويرى أن النوع الأول هو أعلى مراتب الوحي ، وأنه لا يشارك النبي أحد فى هذه الدرجة (٢٠٠) . وأما النوع الثانى - وهو الحديث من وراء حجاب - فان الامام يشارك النبي فيه ويعبر كل عن ذلك بطريقته الخاصة ويسمى ذلك رتبة الفتح (٢٠١) . والنوع الثالث من الوحي وهو رتبة الخيال فان الامام أيضا لا يفوته شيء من هذه المرتبة ، بل انه فى هذه الحالة يرى الأشياء على حقيقتها وهو يقظان ، وفى هذا يقول الكرمانى : (فالمرئى لهم من كل شيء يدركه بحسب حظه من المعارف الدينية وما يتعلق بها فلا يفوته شيء ولو حركة بعوضة فما فوقها وحاله فى رؤية الأشياء وهو يقظان حال الأنفس النائمة المتفردة بذاتها الراهية فى المنام ما يراه رجوعه الى ذاته فكرا فيما يريده واضاءة من التحف به من نور دار القدس وقيام الصور متمثلة له مخاطبة فهمى مجيء الوحي إليه) (٢٠٢) والامام فى هذه الحالة يخاطب الملائكة لأنه مثلهم فى الكمال والانبعاث والاضاءة (٢٠٣) .

وعلى هذا فالأنبياء لا يختصون عن الأئمة الا بنوع واحد من الوحي هو النوع الأول وهى الرسالة عن طريق الوحي .

(١٩٨) انظر المجالس المؤيدية ٩٦ ، ٩٧ .

(١٩٩) المصدر السابق ٩٧ .

(٢٠٠) انظر راحة العقل ٥٦٢ .

(٢٠١) انظر المصدر السابق ٥٦٦ وقارن كنز الولد ١٧٩ .

(٢٠٢) راحة العقل ٥٦٦ .

(٢٠٣) انظر المصدر السابق ٥٦٦ وقارن كنز الولد ١٧٩ .

وليت الأمر وقف عند هذا الحد بل تعداه للدرجة أنه يمكن لغير الأئمة أن يشاركوا الأنبياء والأئمة في الوحي أيضا ، وذلك اذا ما تجردوا عن الشهوات ، ويؤكد هذا ما رواه الحامدي من أن علم الامام متصل بحجته عن طريق الوحي فيقول : (أيها المؤمنون ان علم الامام متصل بحجته للابلاغ عنه والاعلام اتصالا خفيا عن المستجيبين كاتصال نفس الجنين يتصل به من لطائف خالقه ما لا تدركه العيون فتبدو منه حركة مخلوقة من سكون وهذا هو معنى الوحي وحقيقة الساري من الله تعالى الى من يشاء ويختار) (٢٠٤) • وعلى هذا فالوحي مستمر مادامت هناك نفوس قوية تستطيع أن ترى الملائكة عن طريق المخيلة الصافية عن الشهوات ، لذلك فان الكرمانى يرى أن انقطاع الوحي لا يكون الا اذا عاند المزاج النفس ، فيقول : (انقطاع الوحي لا يكون الا بنوازع طبيعية تعاند هذه الأمور من قبيل المزاج فى أحيان تكون النفس فى عالم الطبيعة غير مجردة عن المزاج فى الحكم قائمة فيخفى عنه وجه الحكم وصوابه) (٢٠٥) • أما اذا كان المزاج على هوى النفس فان الوحي لا ينقطع أبداً ولذلك لا ينقطع الوحي عن الأئمة لأن أرواحهم قدسية مستمدة من النبى وتنتهى الى الروح الأمين (٢٠٦) • والأئمة استمدوا من الوحي عن طريق النور المحمدي الذى تستمد منه الأنبياء لأنه موجود قبل خلق آدم ، ولذلك فانه لما خلقه الله (نظر فرأى فى ساق العرش مكتوبا لا اله الا الله محمده رسول الله أيده به بعلى وأورثته به) (٢٠٧) •

وهذا النور لا ينقطع أبداً لأنه ينتقل من الامام عند موته الى الامام الذى يليه وبهذا فان الوحي هو الآخر مستمر باستمرار ذلك النور وفى هذا يقول الحامدي : (وذلك الساري هو العمود الذى يذكرون أنه بين الامام وبين باريه عمود من نور مجرى الوحي على مر الدهور فى ليله ويومه ويقطته ونومه وهو القائم بذلك التأييد مقامه فى خلقه) (٢٠٨) • وهذا النور لا يجتمع فى إمامين فى وقت واحد وذلك حيث ينتقل من الامام الى الذى يخلفه فى آخر دقيقة تبقى من نفس الماضى (٢٠٩) • ومن هنا فان الامامة عند الباطنية تنمة للنبوّة واستمرار لها (٢١٠) •

(٢٠٤) كنز الولد ص ١٧٨ •

(٢٠٥) راحة العقل ص ٥٦٧ •

(٢٠٦) انظر المجالس المؤيدية ص ١١٨ •

(٢٠٧) المجالس والمسائرات ص ٢٠٩ ، ٢١٠ •

(٢٠٨) كنز الولد ص ١٧٢ ، ١٧٣ •

(٢٠٩) انظر المجالس والمسائرات ص ٢٦٧ •

(٢١٠) انظر الامامة وقائم القيامة ص ١٩٠ د. مصطفى غالب •

وهنا يحق لنا أن نسأل سؤالاً : هل افتأت الغزالي وجمهور أهل السنة والجماعة وكتاب الفرق في حديثهم عن الباطنية ونسبوا اليهم أقوالاً لم يقولوها بقصد تشويه سمعتهم والحط من قدرهم على اعتبارهم خصوصاً ؟

أرى من الواجب أن نعرض بإيجاز لبعض هذه الآراء وما قالوه عن غلو الباطنية في الإمامة قبل أن نجيب عن السؤال .

في البداية سنعرض لرأى الغزالي وموقفه من عقائدهم في الالهيات والنبوات وإن كنا بعد لم نشر إلى رأيهم في الالهيات إلا أننا سنبدأ بعرض الغزالي لرأيهم في ذلك ، لأنه في رأينا يتسم بالدقة والقدرة الفائقة على التعبير عن أدق خصائص مذهبهم ، هذا بالإضافة إلى أنه عرض يتم بالأمانة والموضوعية ويعكس معرفة الغزالي بأدق تفصيلات هذا المذهب ، ثم بعد ذلك نشير إلى آرائهم التي تعضد وتصدق ما جاء به الغزالي في حديثه عن رأيهم في الالهيات من خلال مصادرهم الأصلية .

وبعد أن نعرض لرأى الغزالي وموقفه من اعتقادهم في الالهيات والنبوات سنتبع ذلك بالإشارة إلى رأى مجموعة من كتاب الفرق في موقفهم من اعتقاد الباطنية في النبوة .

(٣) موقف الغزالي من اعتقادهم في الالهيات والنبوات

(أ) الالهيات :

يرى الغزالي أن أصحاب المقالات قد اتفقوا على أن هؤلاء يذهبون إلى القول بالهين لا أول لوجودهما من حيث الزمان ، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني ، واسم هذا العلة السابق ، واسم المعلول التالي ، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه وأنهم يسمون الأول عقلاً والثاني نفساً وأنهم يلبسون على العوام بآيات من القرآن للتدليل على التعبير عن أدق خصائص مذهبهم ، هذا بالإضافة إلى أنه عرض يتسم بالأمانة ذلك كقوله تعالى : « انا نحن نزلنا » الآية ٢٩ من سورة « الحجر » ، والآية ٢٣ من سورة « الانسان » ، و « نحن قسمنا » الآية ٣٢ من سورة « الزخرف » وزعموا أن هذه الإشارة إلى جميع لا يصدر عن واحد ، لذلك فإنه قال « سبح اسم ربك الأعلى » الآية ١ سورة « الأعلى » إشارة إلى السابق من الالهين فإنه الأعلى ولولا أن معه لها آخر له العلو أيضاً لما انتظم إطلاق الأعلى .

ويقولون ان الشرع سماهم باسم القلم واللوح ، والأول القلم وهو مفيد ، والثاني اللوح وهو المتأثر والمستفيد .

كما يرى أن آراءهم تنتهى بنفى الخالق ، لأن السابق لا يوصف بوجود ولا عدم ، وذلك حيث ان العدم نفى ، والوجود سبب فلا هو موجود ولا هو معلوم ولا هو مجهول ولا هو موصوف ولا غير موصوف ، لهذا فان جميع الأسامى منتفية عنه ، ويرى أن هذا تطلع منهم لنفى الصانع لانهم لا يستطيعون التصريح بذلك حتى لا يقبل منهم وأن قولهم بأنه غير موجود هو عين النفى مع تغيير العبارة وأنهم سموا هذا النفى تنزيها كما سموا مناقضه تشبيها حتى تميل القلوب اليهم (٢١١) .

ليس هذا فقط لكنهم يذهبون أيضا الى القول بقدم العالم - أى الى القول بأن وجوده ليس مسبوقا بعدم زمانى - وأنه حدث من السابق التالى وهو أول مبدع وحدث من المبدع الأول هذا النفس الكلية التى فشئت جزئياتها فى الأبدان المركبة ، وأن حركة النفس تولد عنها الحرارة ومن سكونها تولدت البرودة ثم الرطوبة واليبوسة ثم تولدت عن هذه الكيفيات الأربع وهى : النار والهواء والماء والأرض وأن هذه العناصر امتزجت فتولدت المعادن والنبات والحيوان والانسان مع فرق فى الاعتدال الذى يكون أقرب شيئا فى الانسان (٢١٢) .

وخلاصة مذهبهم فى الالهيات مأخوذ من الشنوية والمجوس فى القول بالهين مع تبديل عبارة النور والظلمة « بالسابق » و « التالى » وكلام الفلاسفة فى العقول ولزوم بعضها عن بعض (٢١٣) .

- الحقيقة أن كثيرا مما ذكره الغزالي هنا موجود بنصه لدى دعاة الباطنية ، فبالنسبة لنفى الصفات يرى الكرمانى - أحد كبار الدعاة - أن الله تعالى لا يمكن أن يكون « ليسا » أى معدوما ولا « آيسا » أى موجودا ويزعم أن القول بكونه موجودا يعنى أن يكون متعلقا بغيره فى وجوده .

- كما يرى أنه سبحانه وتعالى يتعالى عن الصفات فلا يجوز وصفه بشئ لأننا فى اطلاق الصفات عليه نلحق به ما يكون صفة لغيره فنكون

(٢١١) انظر راحة العقل ص ١٢٩ - ١٥٤ الطبعة الثانية تحقيق د. مصطفى غالب .

(٢١٢) انظر راحة العقل للكرمانى وفيه صدق كل ما ذهب اليه الغزالي فى حديثه

عن قدم العالم وتولد الأمور والأشياء عن النفس الكلية وقد استطاع الغزالي أن يبسط حديثهم بأسلوب سهل وواضح يفهمه كل انسان بخلاف صياغتهم الفلسفية الغامضة والمعقدة والتى لا يستطيع أحد غير المتخصصين فهمها واستيعابها بسهولة .

(٢١٣) انظر الفضائح ص ٣٨ - ٤٠ .

بذلك قد كذبنا لأننا ألحقنا به ما يتصف به الغير والله مباين لهؤلاء الغير وعلى هذا فلا يجوز وصفه .

- ويتعلل بأنه لا توجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق ، لأن هذه الأسماء تدل على أشياء محدثة هو مباين لها بالمرّة ومن هنا فلا تصح أن تكون الألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه تعالى وعلى هذا فإن التوحيد الصحيح في زعمهم يكون بنفى الصفات عنه (٢١٤) - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

(ب) النبوات :

يرى الغزالي أن مذهبهم في النبوات قريب من مذهب الفلاسفة ، وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالى قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات ، وأن ذلك كما يحدث لبعض النفوس التى تشاهد فى المنام ما يحدث فى المستقبل ، وقد يكون ذلك صريحا أو بحاجة الى تأويل ، وأن النبي يستطيع أن يعرف ذلك فى اليقظة عن طريق صفاء الخيلة . ويرى أنهم ذهبوا الى أن جبريل هو العقل الفاضل عليه ، وليس بشخص . وعلى هذا فالقرآن عندهم هو تعبير الرسول عن المعارف التى فاضت عليه من العقل وأن هذا يسمى كلام الله مجازا ، وأنه فاض على قلب الرسول بواسطة العقل بسيطا لا تركيب فيه ، وأن تعبير الرسول عنه ظاهر لا بطون له وأن معرفة ذلك الباطن يستكمل عن طريق الأئمة ، وأن ذلك يكمل فى السابق الذى على يديه يكون نسخ هذه الشريعة .

ثم يحيل الغزالي فى الرد عليهم الى كتابه تهافت الفلاسفة .

فيقول لهم هم تنكرون على من يقول : ان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذلك من يرى فى المنام فانه يعرفه بتعريف الله تعالى وبتعريف ملك . وبهذا فلا يحتاج الى ما ذكروه . كما يرى أنه لا دليل لهم فما قالوا ولا يعتبر ورود الشرع بالله المحفوظ والقائم دليلا وذلك حث ان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا وعلى هذا فلا متمسك لهم فى الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسلك العقول ويرى أن ما ذكروه وان كان ممكنا لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات وأنه لا يعرف وجوده ولا يتحقق كذبه وأن السبيل فى معرفة ذلك الى الشرع لا العقل (٢١٥) .

(٢١٤) انظر راحة العقل ص ١٢٩ - ١٥٤ - الطبعة الثانية .

(٢١٥) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩ الطبعة الخامسة تحقيق د. سليمان دنيا .

وقد ثبت أن الشرع لم يرد بشيء من ذلك كما أن الفلاسفة لا متمسك بهم بالشرعيات وبهذا يكون مذهب اليه الفلاسفة والباطنية من اعتقادات وآراء حول النبوة مجرد أوهام لا دليل عليها من الناحية العقلية أو العقلية . وإذا كان الغزالي قد رد على الفلاسفة والباطنية في القول بأن معرفة الغيب مجرد تخييل وأن الاتصال باللوح المحفوظ متيسر لغير الأنبياء من أصحاب النفوس الفاضلة عن طريق صفاء المخيلة التي تتصل باللوحة في النوم فتأخذ عنه وتعبّر عنه بطريقتها الخاصة سواء بالمباشرة أو بالتأويل ، فإنه يقدم لنا البديل لهذا الفكر ، وهو رأى الشرع في النبوة الذي يتمثل في قوله بأنها خاصية واصطفاء من الله تعالى لبعض البشر ، وأن الله قد أعطى البشر نموذجاً من تلك الخاصية عن طريق النوم الذي يدرك فيه ما سيكون من الغيب ولولا ذلك لأنكر هبوط الوحي على من اصطفاه الله من الناس بالنبوة والرسالة .

ويرى الغزالي أيضاً أن النبوة طور فوق طور العقل وهي عبارة عن طور يحصل له فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل .

كما يرى الغزالي أن من أنكر النبوة واستبعدوها فإنه جاهل حيث لا يستند إلا على أنها طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير موجود فيه نفسه ، ويرى أن مثل هذا مثل الأكه الذي لا يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشغال ثم حكى له ذلك ابتداء فلم يفهمها ولم يصدقها .

كذلك يرى الغزالي أن التشكيك في النبوة إما أن يكون :

— في إمكانها .

— أو في وجودها .

— أو في حصولها لشخص معين .

ثم يرد على ذلك بأن دليل وجودها : وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال مثلاً بالعقل كالطب والنجوم ، وبهذا يتضح أنه من الممكن وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة . كما أن من خواص النبوة أنها خارجة عن مدركات العقل .

أما عن الشك في وقوعها لشخص معين فإن ذلك لا يعرف يقيناً إلا بمعرفة أحواله ، أما بالمشاهدة وأما بالتواتر والتسامع ، وذلك لأن معرفة الشيء توصل إلى معرفة أصحابه لمعرفة الطب تمكن من معرفة الأطباء ومشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم . كذلك إذا عرف الإنسان معنى النبوة فأكثر النظر في القرآن والأخبار حصل له العلم الضروري

بكونه - صلى الله عليه وسلم - على أعلى درجات النبوة . وأن طريق العبادات وثق العلم الضروري بذلك ، وهذا الطريق هو الصحيح لليقين بالنبوة فى رأى الغزالي وليس طريقه قلبه العصا ثعبانا أو ما الى ذلك مما يظن أنه سحر وتخيل .

وتنحصر مهمة العقل فى أمر النبوة فى أنه عرفنا ذلك ، كما أنه يشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن ادراك ما يدرك بعين النبوة - والعجز عن درك الادراك ادراك - من هنا تتضح الحاجة الى النبوة وذلك لأن الأنبياء هم أطباء أمراض القلوب ، والمرشدون الى الطريق المستقيم فى الوقت الذى يقف فيه العقل عاجزا عن معرفة وادراك ما فوق طاقته (٢١٦) .

وبعد أن عرضنا لرأى الغزالي وموقفه من اعتقادهم فى الالهيات والنبوات ، سنعرض لرأى مجموعة من كتاب الفرق فى موقفهم من الباطنية واعتقادهم فى النبوة وهم : الامام أبو الحسن الأشعرى امام المذهب الأشعرى ، والقاضى عبد الجبار أحد كبار مذهب المعتزلة ، والامام الشهرستاني ، ومحمد بن الحسن الديلمى .

فالأشعرى - مثلا - لم يكن مفتتتا على الباطنية حين ذكر أن هناك فرقتين من فرق الرافضة تريان أن الوحي يهبط على الأئمة ، ولكنهما اختلفتا فى جواز نسخ الشرائع ، فواحدة منهما ذهبت الى جواز ذلك ، والأخرى لم تجز للأئمة ذلك (٢١٧) . كذلك يرى أن الرافضة ترى أن هناك طائفة منهم ترى أن الامام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شئ عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا ، كما يرى أن هناك طوائف منهم ذهبت الى تفضيل الأئمة على الأنبياء والملائكة .

والقاضى عبد الجبار - أحد كبار المعتزلة - يذهب الى أن المغالين فى الامامة انقسموا قسمين :

أولا : قسم أضفى على الأئمة صفات الألوهية .

ثانيا : قسم منحهم صفات الأنبياء .

(٢١٦) انظر المنقذ من الضلال ١٨٠ - ١٩٧ تحقيق د. عبد الحليم مجمود - الطبعة الثالثة ١٩٦٢ - مكتبة الأنجلو . واعتقد أن هذا القول من الغزالي كاف للقول بأنه قد رجع عن ما قاله فى « مشكاة الأنوار » ، « وكيما السعادة » فى مسألة الوحي والنبوة كما يفيد أن ذلك كان فى مرحلة متقدمة من حياة الغزالي كان واقفا فيها - بلا شك - تحت تأثير الفلاسفة وهذا يؤكد أن الغزالي كان متطور الفكر .

(٢١٧) انظر مقالات للاسلاميين ١١٧/١ .

ويرى أن القسم الأول ذهب الى القول بأن الامام هو الخالق والرازق وهو الذى يؤدى الى مثل هذه الفضائح فى حق الله بين الغلو والتقصير (٢١٨) ، ويرى القاضى عبد الجبار أن الفريق الثانى أقل غلواً من الفريق الأول حيث اكتفوا بخلق صفات الأنبياء على الأئمة فيوجبون الحاجة اليهم ، لأنه لا يتم التكليف الا بهم (٢١٩) .

والشهرستانى يرى أن الامامية يمنحون المنتظر صفات الألوهية فيقول : (ومن العجيب أن القائلين بامامة المنتظر مع هذا الاختلاف العظيم الذى بينت : لا يستحيون فيدعون فيه أحكام الألوهية (٢٢٠) . ويضرب المثل بقولهم عن الامام بأنه عالم الغيب الذى يرد اليه علم الساعة وأنه سيخبرهم بأحوالهم وهو الذى سيحاسب الخلق (٢٢١) .

ومحمد بن الحسن الديلمى يرى أن الباطنية أضافوا الى الأئمة صفات الآلهة وأنهم انقسموا فى هذا ثلاث فرق :

الأولى : تقول : ان الله ظهر على صورته التى كان عليها ولم يزل .

الثانية : تقول : ان الله فوض أمر العالم الى الأئمة وهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون ويبعثون ويعاقبون ويشيرون .

الثالثة : تقول : ان علياً هو الاله ، وأنه ظهر فى آدم والرسول والأئمة وأن محمداً كان رسولا لعل الى الخلق كما يرى الديلمى أن مذهبهم فى على أقرب الى مذهب النصارى فى عيسى (٢٢٢) .

ومن الذين تعرضوا للباطنية بالتفصيل - كما أشرنا سابقاً - شيخ الاسلام ابن تيمية حيث وضع صلتهم بالغلالة من الفرق الأخرى وبين حقيقة أمرهم فى كتابه القيم « منهاج السنة النبوية » ، ورسالته « بغية المرتاد » .

(٢١٨) المغنى الجزء الثم العشرين القسم الأول فى الإمامة ص ١٤ الدار المصرية

للتأليف والنشر .

(٢١٩) انظر المصدر السابق ١٤ .

(٢٢٠) الملل والنحل ١/١٥٤ .

(٢٢١) انظر المصدر السابق ١/١٥٤ .

(٢٢٢) انظر بيان مذهب الباطنية وطلانه ٢ ، ٣ .

وبعد ، فإننا نستطيع أن نقول وباطمئنان شديد اننا أوضحنا - من خلال عرض آراء الباطنية أنفسهم وغلوهم في الامامة - أن أهل السنة والجماعة وكتاب الفرق لم يتعصبوا ضدهم .

أما عن قول الباطنية بنسخ الأئمة للشرائع ، فهذا ما سنوضحه عند حديثنا عن القائم في نهاية هذا الفصل - ان شاء الله .

وقد اختلف الشيعة والباطنية في الأئمة بعد جعفر الصادق ، حيث ساق الشيعة الامامة الى موسى الكاظم ، وساقها الاسماعيلية الى محمد ابن اسماعيل وقد حاول النعمان أن يبرر ذلك الخلاف بقوله : ان الصادق لم ينص صراحة على الامام تقيّة وخوفا على الوحي من بنى العباس وأنه كان ينتظر أمر الله في ذلك (٢٢٣) .

وبعد أن عرضنا لرأى الباطنية في قضية الوحي ومدى امكانية الأئمة في الاتصال به نريد أن نتعرف على رأى الفلاسفة والصوفية في هذا الموضوع - بإيجاز - لنعرف أوجه الشبه والخلاف بينهما وبين الباطنية وسنعرض أولا لرأى الفلاسفة ثم نتبعه برأى الصوفية :

(٤) تأثير الباطنية في الفلسفة والتصوف

أولا : الفلسفة : وسنخص بالذكر هنا الفارابي وابن سينا :

١ - الفارابي :

يتحدث الفارابي عن النبوة فيرى أنها تختص بالانسان صاحب الروح القوية (القدسية) وهذا الانسان هو الذى يستطيع عن طريق هذه الروح أن يتصل باللوح المحفوظ وينتقش ما فيه أو يتصل بالملائكة الذين هم رسل الله ويأخذ عنهم ثم يبلغ عامة الخلق (٢٢٤) . وعلى هذا فالنبوة عند الفارابي شيء مكتسب يمكن لصاحب كل روح قوية أن يكون نبيا وأن يخترق عالم الجسد ويتصل باللوح أو الملائكة ويأخذ عنهم المعقولات دون حاجة الى تعليم من البشر ما دام المزاج سليما ولم يتعرض لشيء يفسده (٢٢٥) . ولهذا فلا بأس عند الفارابي أن يستغنى صاحب

(٢٢٣) انظر المجالس والسايرات ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢٢٤) انظر فصوص الحكم ١٤٥ ، ١٤٦ ضمن مجموعة الطبعة الاولى ١٩٠٧ م مطبعة السعادة .

(٢٢٥) انظر المصدر السابق ١٥٦ وآراء أهل المدينة الفاضلة ٧٧ الطبعة الاولى مطبعة السعادة ١٩٠٦ .

النفس القوية عن الرسول فضلا عن أن يكون رسولا - ثم يقسم الفارابى
الوحى الى ثلاثة أنواع - كالباطنية سواء بسواء كما جاء فى كتابيه
« آراء أهل المدينة الفاضلة » ، و « فصوص الحكم » :

الأول : الاتصال بالعقل الفعال وانتقاش ما فيه بلا واسطة وهذا أعلى
مراتب النبوة عند الفارابى ولا يكون الا لمن بلغ نهاية الكمال فى
قوة الروح .

الثانى : الوحى وهو الاتصال بالعقل الفعال عن طريق واسطة وهذه
المرتبة أقل من السابقة وهذه الواسطة قد تكون :

(أ) الملك وقد يشاهده الانسان فى اليقظة ويأخذ عنه مباشرة
ويسمع كلامه فيحاكى ما شاهده عن طريق الحواس .

(ب) المخيلة وذلك عندما لا يقوى الانسان على مشاهدة الملك فى
اليقظة فتفيض عليه المعلومات فى النوم ولكنه يحاكى هذه
المعلومات أيضا عن طريق الحواس .

الثالث : الرؤية وهذه أقل المراتب حيث تنتقش العلوم فى مخيلة الانسان
وهو نائم ولا يستطيع أن يحاكيها وذلك لضعف فى مخيلته فيعبر
عما شاهده بالرموز والاشارات (٢٢٦) .

وهذه الأنواع الثلاثة التى تحدث عنها الفارابى مطابقة تماما لرأى
الباطنية فى الوحى . كما أن الفارابى لم ينبج من التأثير الباطنى فى حديثه
عن رئيس المدينة الفاضلة (٢٢٧) .

٢ - ابن سينا :

وعلاقة ابن سينا بالباطنية غير خفية فقد تحدث عن صلة أبيه
وأخيه بالمعوى الباطنية (٢٢٨) .

والذى يهمنا هنا هو حديث ابن سينا عن الوحى ورأيه فى النبوة .
الوحى عنده ابن سينا كماء جاء فى رسالته العرشية هو فيضان
العلوم من العقل الفعال على قلب النبی ، ويعبر الرسول عن هذه العلوم
بطريقته الخاصة ولفته الخاصة ، ومن هنا تعددت رسائل الرسل والأصل

(٢٢٦) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ٧٦ وقارن فصوص الحكم ١٦٣ .

(٢٢٧) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ٨٣ - ٩٣ .

(٢٢٨) انظر أخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٨٦ - ٢٩٩ للقطبي .

واحد ، ولكن الاختلاف كان نتيجة لاختلاف السنة الرسل ولغاتهم ، وعلى هذا فالشريعة من عند الله ولكن من تعبير الرسول (٢٢٩) .

ويقسم ابن سينا الوحي الى ثلاثة أنواع كالباطنية سواء بسواء ، وهي :

(أ) الاتصال بالعقل الفعال عن طريق قوة النفس ويسميتها ابن سينا النبوة في المعقولات وهي عنده أعلى مراتب النبوة (٢٣٠) .

(ب) الرؤية وهي عبارة عن افاضة العقل الفعال على النفس في المنام ويسميتها ابن سينا رتبة الخيال .

(ج) الاتصال بالملائكة والأخذ عنهم في حال اليقظة وهي رتبة الوحي وهي أفضل من المرتبة السابقة ، لأن الأخرى ربما تشوشها المخيلة أثناء النوم بخلاف هذه ، حيث يكون في حال اليقظة وتكون النفس أقوى منها في السابقة (٢٣١) .

وفي ضوء حديث الفارابي وابن سينا عن الوحي والنبي نجدتهما يتحدثان عن النبي على (أنه انسان تفوق على غيره من الناس في قوته العقلية والنفسية والمخيلة جعل أمر النبي يرجع الى النبي نفسه لا الى الله تعالى) (٢٣٢) .

وبعد أن عرضنا لرأى الفلاسفة في الوحي وصله ذلك بالباطنية تشير بايجاز الى رأى الصوفية في ذلك :

ثانيا : الصوفية

وسنتحدث عن ثلاثة من غلاة الصوفية الذين تأثروا بالباطنية في قضية الوحي وهم : السهروردي - ابن سبعين - ابن عربي :

(٢٢٩) انظر الرسالة العرشية ١٢ مع مجموعة حيدر آباد لابن سينا - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ .

(٢٣٠) النجاة ٢/٢٧٢ - ٢٧٤ - الطبعة الأولى بدون تاريخ نشر محيي الدين الكردي .

(٢٣١) انظر الهداية ٢٩٣ - ٢٩٧ تحقيق د. محمد عبده الطبعة الأولى مكتبة القاهرة

الحديثة .

(٢٣٢) النبوة ص ١٢٣ رسالة دكتوراه لعبد الفتاح القاري ، وقارن الولاية عند

محيي الدين بن عربي ص ٣٨٧ رسالة دكتوراه لعبد الحميد مذكور .

(أ) السهروردي

القاريء لما كتبه السهروردي عن الوحي لا يجد مشقة في التماس أوجه الشبه بينه وبين ابن سينا (٢٣٣) .

بل لا أكون مبالغاً اذا قلت ان السهروردي في حديثه عن الوحي كان يردد ما سبق عند ابن سينا حيث يرى ان النفس القوية بالفضائل تستطيع الاتصال بالعقل الفعال والأخذ عنه مباشرة فيقول : (فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً الى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتلقى منه المعارف) (٢٣٤) .

وهذا النوع من النبوة يقابل نبوة المعقولات عند ابن سينا والتي قال عنها انها افضل أنواع النبوة ثم يتحدث السهروردي عن النوع الثاني والذي أطلق عليه الباطنية وابن سينا رتبة الخيال - فيرى أن النفس في هذه المرتبة تتصل بالأفلاك وتأخذ عنها الوحي وقد يكون ذلك في اليقظة وقد يكون في المنام والنفس في هذه الدرجة تستطيع أن تعبر عما شاهده في اليقظة مباشرة كانتقاش الشيء من المرأة وهو الأخذ عن الملائكة في حالة اليقظة عن طريق رؤيتها وسماع كلامها وقد يفيض ذلك على الحواس فتجتهد النفس في محاكاة ما فاض عليها عن طريق الحواس (٢٣٥) .

(ب) ابن سبعين

وقد أطلق ابن سبعين صفات الامام على الوارث ، وذلك لأن (الوارث هو المحقق وهو الكامل وهو الوسيلة الى النبي والعارف به ، والنبي عليه السلام هو الوسيلة الى الله والعارف به والله هو مطلوب العالم) (٢٣٦) . وهذا هو بعينه كلام الباطنية الذي أطلقوه على الامام باعتباره الوسيلة الى معرفة الدين ومعرفة التأويل الذي ورثه عن النبي كما أنه الوسيلة الى السعادة الأخروية . ويرى ابن سبعين أن الوارث أيضاً

(٢٣٣) انظر مدخل الى التصوف ٢٣٧ وقارن أصول الفلاسفة الاشراقية ٩٧ د - أبو ريان .

(٢٣٤) هياكل النور ٨٥ تحقيق د - محمد علي أبو ريان - الطبعة الاولى - المكتبة التجارية .

(٢٣٥) انظر هياكل النور ٨٥ .

(٢٣٦) رسائل ابن سبعين ١٢١ شرح رسالة العهد - تحقيق د - عبد الرحمن بدوي .

هو الوسيلة الى السعادة لأنه الوسيلة الى الله والوصول اليه ، وعلى هذا فلا تحصل السعادة الا بالوارث (٢٣٧) . وهذا الوارث هو الفيض على العالم بالجملة لأنه يقبل الخير الذي يفيض من الله على العالم وعلى هذا فمن أنكره فهو الشقي (٢٣٨) . ويرى ابن سبعين أن هذا الوارث سينسخ الشريعة المحمدية وأنه ينتسب الى النبي ولكنه مثله في النبوة والمماثلة وأنه صاحب شريعة الجهاد (٢٣٩) . ولسنا في حاجة الى القول بأنه في هذا الكلام متأثر بالباطنية وقولهم عن الامام أنه من العترة النبوية وأنه صاحب شريعة الجهاد وأنه السابع في العقيدة الاسماعيلية (٢٤٠) . وفي هذا رد على من قال ان ابن سبعين كان يسعى الى نفسه ، ومما يؤكد ما ذهبنا اليه ماورد في ترجمته من أنه طرد من مصر لأجل اتهامه بالتشيع (٢٤١) .

(ج) ابن عربي :

يأتى حديثنا عن ابن عربي في نقطتين :

الأولى : حديثه عن الولاية ومقارنتها بالنبوة .

الثانية : حديثه عن خاتم الأولياء .

(أ) الولاية : الملاحظة العامة التي يخرج منها القارىء لفكر ابن عربي أنه استطاع أن يبلور كل الاتجاهات التي سبقته في الحديث عن الولاية والامامة لخدمة مذهبه ، ونستطيع أن نجمل حديث ابن عربي عن الولاية ومقارنتها بالنبوة في النقاط التالية :

١ - الولي يشارك النبي في علم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو عبارة عن نفث روح القدس في روع كل من النبي والولي (٢٤٢) .

٢ - وحدة المصدر الذي يتلقى منه كل من الولي والنبي ، فالنبي يوحى اليه عن طريق الملك ، أو عن طريق حضرة الاختصاص ، أما الولي

(٢٣٧) انظر المصدر السابق ١٢١ .

(٢٣٨) انظر المصدر السابق ١٢٢ .

(٢٣٩) انظر رسائل ابن سبعين ٤١ .

(٢٤٠) انظر مدخل الى التصوف ٢٥٧ د . التفازاني .

(٢٤١) انظر وفيات الأعيان .

(٢٤٢) انظر الفتوحات المكية ص ٣٨/١ طبعة ١٢٩٣ هـ الطبعة الثانية مطبعة القاهرة -

فمن حضرة الكرم والكل من عين المنة والرحمة (٢٤٣) . وعلى هذا فالولاية كالنبوة لأن كلا المقامين يجاهد العبد في الوصول اليه فمن العباد من يخرج له التوقيع بالولاية ومنهم من يخرج له التوقيع بالنبوة أو الرسالة ولا فرق (٢٤٤) .

٣ - الولاية أفضل من النبوة وذلك لأن الولاية نبوة مطلقة غير منقطعة بخلاف الرسالة فانها منقطعة ويكون للولى حق تفصيل الشريعة كما أن للولاية حالة الإقامة بخلاف الرسالة التي حالتها الخروج وحالة الإقامة أعلى من الخروج والرسول من كونه وليا عارفا أعلى من كونه رسولا كما أن الولاية تختص بالمشاهدة في الحضرة بخلاف الرسالة التي تنزلهم الى العالم الأضيئ (٢٤٥) .

وابن عربى يحاول أن يغلف هذه المفاضلة بنوع من الغموض فكثيرا ما يكرر أنها مفاضلة بين النبوة والولاية في الشخص ذاته ولكنه في مقام حديثه عن الخضر وموسى ينسى هذا الشرط ويذهب الى تفصيل ظاهر للخضر على موسى ، وذلك لأن الخضر صاحب العلم الباطنى ، فهو كالملائكة بخلاف موسى (٢٤٦) . وهكذا يجعل ابن عربى من الولاية « القطب الذى يدور حوله كل شئ فى هذا العالم ولا يدور هو حول شئ » (٢٤٧) .

خاتم الأولياء عند ابن عربى :

فى البداية ينبغى أن نوضح أن خاتم الأولياء عند ابن عربى غير المهدي المنتظر (٢٤٨) . وهذا خلاف ما ذهب اليه ابن خلدون من أن خاتم الأولياء عند ابن عربى هو المنتظر عند الباطنية (٢٤٩) .

(٢٤٣) انظر الفتوحات ١٠٠/٢ ومن هنا ذهب الى أن الفتوحات والغصوص كانت

بوحى .

(٢٤٤) انظر النبوة ٢٨٦ - ٢٨٧ الفاوى .

(٢٤٥) انظر كتاب القرية ٢٥ ، ٢٦ ضمن مجموعة الرسائل الالهية الطبعة الاولى ١٣٢٥ هـ

مطبعة السعادة مصر . وقارن فصوص الحكم ١٣٥ ، ١٣٦ تحقيق د . أبر العلا عفيفى الطبعة الاولى .

(٢٤٦) انظر الفتوحات ٦٩/٢ . الا أن ابن الصلاح يرى أن استشهاد الصوفية بالخضر

على أنه من الأولياء أصحاب الباطن لا يصح لأن الخضر كان من الأنبياء . انظر فتاوى ابن الصلاح ٥٣ ، ٥٤ تحقيق د . عبد المعطي قلعجي الطبعة الاولى ١٩٨٣ . وقارن الولاية عند محيي الدين ابن عربى حيث يرى د . مذكور أن ابن عربى لا يمكن تبرئته من القول بتفضيل الولاية على النبوة ص ٤٢٢ .

(٢٤٧) من قضايا التصوف ٢٦٢ الدكتور الجليلند .

(٢٤٨) انظر الفتوحات ٦٥/٢ ، ٦٦ .

(٢٤٩) انظر المقدمة ٧٥٠ تحقيق د . على عبد الواحد وامى .

وابن عربى يرى أن هناك خاتمين للولاية :

(أ) عيسى - عليه السلام - وهو خاتم الولاية المطلقة .

(ب) خاتم الولاية المحمدية وهو رجل من العرب التقى به ابن عربى وشاهد ختم الولاية الذى منحه الله اياه وهذا الخاتم هو خاتم النبوة المطلقة كما أن محمدا هو خاتم نبوة الشرائع (٢٥٠) . وذهب ابن عربى فى أكثر من موضع فى ديوانه يشيد بنفسه وبأنه خاتم الأولياء والوارث لأسمى الرتب ومن ذلك قوله :

واننى خاتم الأتباع أجمعهم أتباع رتبة تسمو على الرتب (٢٥١)

وإذا كانت الولاية أفضل من النبوة فإن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء لأن خاتم الأنبياء - كما يقول الدكتور الجليند - تابع لخاتم الأولياء فى العلم ، وأن مثل خاتم الأنبياء كلبنة فضة ومثل خاتم الأولياء كلبنة ذهب (٢٥٢) . لهذا راح ابن عربى يفضل نفسه على الرسل فيقول : انه لو كان مكان موسى لكان رحمة فلم يقتل ولم تحرم عليه المراضع (٢٥٣) . من هنا يتضح لنا أن ابن عربى قد استفاد كثيرا من تراث الباطنية فى تدعيم مذهبه فى الولاية وختم النبوة .

هذا الى جانب أن هناك أوجه شبه كثيرة بين صفات الولى عند الصوفية وصفات الامام عند الشيعة والباطنية ، وقد استفاد بعض الصوفية كثيرا فى حديثهم عن الولى والولاية من التراث الشيعى والباطنى . وقد أجمل الدكتور الجليند هذا الشبه فى أربع نقاط ، هى :

١ - أن كلا من الولى والامام معصوم من الخطأ ، وقد أخذ الصوفية ذلك عن الشيعة .

٢ - كل من الامام والولى له حق العلم الباطنى الذى يتأول فى ضوئه نصوص الكتاب والسنة .

٣ - اتفاق الصوفية والشيعة على القول بالنور المحمدى والحقيقة المحمدية

(٢٥٠) انظر الفتوحات ٦٤/٢ طبعة بولاق .

(٢٥١) ديوان ابن عربى ص ٢٥٩ طبعة بولاق وانظر الديوان ص ٣٢ ، ٥٠ ، ١٠٠ ،

١٩٠ وانظر فصوص الحكم ص ٤٨ .

(٢٥٢) انظر من قضايا التصوف ص ٢٦٤ الطبعة الأولى ١٩٨٥ .

(٢٥٣) انظر ديوان ابن عربى ص ٣٢ .

٤ - كل من الامام والولى كان يدعو لنفسه وينسب اليه أصحابه العلم
اللدنى واعتبروا كلا منهما مطلعا على سر منحه الله له مباشرة
وبلا توسط (٢٥٤) .

وعلى هذا فان الباطنية لم ينفردوا وحدهم بالقول فى اتصال الامام
بالوحى أو تفصيل الامام على النبى ولكن شاركهم فرق أخرى فى هذا
الشطط .

وبعد ، فلم يقتصر الباطنية فى حديثهم عن الوحى باتصال الأئمة
بالعقل الفعال والأخذ عنه ولكن ذهبوا الى القول بنسخ الشريعة المحمدية
على يد القائم (السابع) وهذا هو موضوع الصفحات القادمة .

(٥) قائم القيامة أو خاتم الأنبياء عند الباطنية

فى البداية يجب أن نفرق بين القائم عند الباطنية والمهدى المنتظر
عند أهل السنة والجماعة من ناحية ، وعند الشيعة الاثنى عشرية من
ناحية أخرى . فالمهدى المنتظر عند أهل السنة والجماعة رجل من أهل
البيت يقوم فى آخر الزمان يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون
ويملك الأرض ثم يكون من بعده نزول عيسى عليه السلام فيصنئ
وراءه (٢٥٥) . وهذا المنتظر ليس سوى رجل فاضل يؤيد الدين ويظهر
العدل وليس له حق تبديل أى أصل من أصول الدين . أما المنتظر عند
الاثنى عشرية فهو الامام الثانى عشر وهو محمد بن الحسن العسكرى
والايمان برجعته - لأنه غائب - جزء من عقيدة الشيعة وأنه حين رجعته
سيرد الله الى الدنيا على يديه بعض الذين ظلموه واغتصبوا حقه وحق آبائه
فى الامامة ليقتنص منهم ، كما أنه سيأتى بمصحف فاطمة وسيجاهد
الظالمين وحين خروجه سترفع التقية لأن شيعته سيكونون أقوياء وليسوا

(٢٥٤) انظر من قضايا التصوف ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢٥٥) انظر المقدمة لابن خلدون ص ٧٢٦ واعلم أن هناك آراء أخرى تقول بأن
لا مهدى سوى عيسى ولكن جمهور أهل السنة والجماعة على أن المهدى المنتظر غير عيسى
عليه السلام . انظر فى هذا مثلا عقد الدرر فى أخبار المنتظر ليوستف بن يحيى بن عبد العزيز
تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو الطبعة الأولى ١٩٧٩ - عالم الفكر - القاهرة حيث ذهب المؤلف
يجمع الأحاديث الواردة فى شأن المنتظر ويستأنس فى ذلك بالآيات القرآنية التى تعضد
وجهة نظره وينتهى الى القول بأن المهدى المنتظر غير عيسى . وانظر كذلك كتاب الرد على
من كذب الأحاديث الصحيحة الواردة فى المهدى ومعه عقيدة أهل السنة والأثر فى المهدى
المنتظر واعتقد أن عنوانى الكتابين واضحا بقر حاجة الى ايضاح والكتابان فى مجلد واحد
لعبد المحسن العباد - الطبعة الأولى .

بحاجة يومئذ الى المداراة والنفاق ، ورغم هذا فلم يجرؤ الشيعة على تخطي هذه الأمور الى غيرها في المنتظر وهذا المنتظر الذي تنتظره الاثنا عشرية لا صلة بينه وبين المنتظر الذي ينتظره أهل السنة والجماعة (٢٥٦) .
 واذا كان الاثنا عشرية قد وقفوا في عقيدة المنتظر الى هذا الحد فان الغلاة قد تبادوا في الشوط الى نهايته ، وقالوا ان القائم - وهو عندهم محمد ابن اسماعيل بن جعفر الصادق - هو خاتم الأنبياء وصاحب الدور السابع ، وهو أفضل المرسلين وأنه صاحب القيامة .

يهتم الباطنية بالعدد ، ويرون أن العدد سبعة ، أشرف الأعداد ، وأن العالم ينقسم الى سبعة أدوار يبدأ كل دور برسول أو « امام كبير » ووصى ، والدور الأول يبدأ بآدم عليه السلام ، والثاني بنوح والثالث بابراهيم والرابع بموسى والخامس بعيسى والسادس بمحمد والسابع بالقائم وهو محمد بن اسماعيل وهؤلاء هم أولوا العزم من الرسل والقائم خاتمهم وأفضلهم وخاتم الأدوار وبه يختم العالم وهو المعبر عنه بالنفخة الثانية حيث قيام الرسل والأئمة السابقة لاطاعته ثم يتولى حساب الخلائق في الدنيا .

وكان محمد صلى الله عليه وسلم في رأيهم صاحب النفخة الأولى التي بشرت بالقائم (٢٥٧) . وشريعة القائم التي خص بها هي الجهاد (٢٥٨) . وحديثهم عن القائم بهذه الكيفية فيه استغلال لفكرة خاتم النبوة التي شرف بها محمد صلى الله عليه وسلم - في دعايتهم السياسية لجذب العامة اليهم لأنه حين يقوم لن تصح الا عبادة أتباعه (٢٥٩) ولهذا القائم عند الباطنية مجموعة من الصفات منها : عدم ظهور خليفة في العالم باسمه أو ينال الظفر مثله على الأديان وأنه كالعضو المتم لأعضاء الجسد وأنه رب الأرباب والمختص بأسماء الله وأن عيسى عليه السلام سيبتراً أمام الله من أصحابه الذين خلعوا عليه صفات القائم وأنه لأجل هذا سيعتذر أمام الله عن ادعاء أتباعه فيه هذه المنزلة التي خص الله بها القائم (٢٦٠) . وعند قيام القائم سيصعق من في السموات والأرض الا المؤمنين به وأنه لن تنفع يومئذ نفس لم تكن آمنت من قبل وسيقول لهؤلاء الذين خالفوا الوصية ولم يأتوا بالامامة « لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد »

-
- (٢٥٦) النظر عقيدة أهل السنة والأثر في المهدي المنتظر ص ٢٢١ .
 (٢٥٧) انظر راحة العقل للكرمانى ٥١٣ - ٥١٥ ، وجامعة الجامعة ١٢٠ ، ١٢١ ،
 وكنز الولد ص ٢٤٢ تحقيق ، ورسالة جلاء العقول ١٣٣ ، ١٣٤ ضمن منتخبات اسماعيلية .
 (٢٥٨) النظر تأويل دعائم الاسلام ١١ ضمن منتخبات اسماعيلية .
 (٢٥٩) النظر العقيدة والشريعة ٢٤٠ والالسان عند اخوان الصفا ٢٦٨ واخوان الصفا لعمر الدسوقي ١٤٩ . انظر الكشف ٧٧ لجعفر بن منصور .
 (٢٦٠) انظر بالترتيب شجرة اليقين ٢٠ وراحة العقل ٥١٧ ، وكنز الولد ٢٤٠ ،
 ٢٤١ ، وجامعة الجامعة ١٢٩ ، ١٣٠ .

لأنهم لم يحافظوا على عهدهم فخانوا الوصية (٢٦١) . ومن القضايا الهامة التي تتصل بالقائم قضية البعث والتناسخ ، وهل قال الباطنية بالتناسخ أم لا ؟ هذا ما سنبيسطه في الصفحات القادمة باذن الله .

(٦) البعث والتناسخ

في هذه الصفحات سنعرض بإيجاز لرأى الباطنية في موضوع البعث والتناسخ .

البعث :

قلنا ان قائم القيامة هو خاتم الأدوار السبعة وبقيامه تكون النفخة الثانية ومثول جميع الخلائق والأمم للحساب وأنه سيكون المثول لحساب الخلائق أمام الله وأن المسيح سيتبرأ من أتباعه لأنهم منحوه صفات القائم ومنها أنه الرب الذي سيتولى الحساب وأنه « يجمع الخلق فيحاسبهم على أديانهم واعتقاداتهم ويوبخهم على ما في أيديهم من كتب الأنبياء وكلامهم وعلى تركهم أحكامهم وأمرهم ونهيهم ويظهر الكل منهم » (٢٦٢) . وأن الناس سيخرجون الى النفخة الثانية بأرواحهم فقط وأن قوله : « ويوم الحشر فان العظام في ذلك اليوم يحشرون والحشر هو حشر النفوس الجزئية الى النفس الكلية » (٢٦٣) . وهى رمز واشارة الى القائم عندهم . ويرى اخوان الصفا أن النفس لا تستطيع الصعود الى عالم الأفلاك وهى مقترنة بالجسد فيقولون : « لا يمكن الصعود الى ما هناك بهذا الجسد الثقيل الكثيف بل النفس اذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شئ من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها فهى هناك فى أقل من طرفة عين بلا زمان » (٢٦٤) .

ويقول الحاملى عن البعث وكيف يكون بالروح : « وكثير من أهل مقالاتنا يرى أن المعاد يكون لطائف روحانية لا تنطق ولا تشخص ولا لها وجود فى معادها لأنها غير مدركة » (٢٦٥) . ويقول عن ذلك أيضاً عند

(٢٦١) انظر كنز الولد ٢٣٣ ، واسبوع دور الستة ٦٦ ضمن أربع رسائل اسماعيلية ،
وجامعة الجامعة ١٣٥ .

(٢٦٢) راحة المقل ٥٨٥ .

(٢٦٣) جامعة الجامعة ١١٦ .

(٢٦٤) رسائل اخوان الصفا ٩١/١ .

(٢٦٥) كنز الولد ١٨٠ .

تفسير قوله تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة » يقول « ما خلقكم الاول بأجسامكم التي تدرك بالحواس ولا بعثكم فى أنفسكم الذى هو الخلق الثانى ويدرك بالعقل الا كنفس واحدة فخص اسم الفعل فيما كان مجسما محسوسا بالخلق وفيما كان نفسا عقلا غير محسوس بالبعث » (٢٦٦) . وأن قول الله تعالى ولقد جئتمونى فرادى : « أى لقد جئتم أرواحا بلا أجسام وما نرى معكم من شفعاء » (٢٦٧) .

ويكون الحساب - وهو أمر تابع للبعث - عن طريق اجتماع الأرواح المؤمنة بالامام الى جواره ويصير الجميع صورة واحدة فى عالم روحانى بعيدا عن ضيق الأجسام (٢٦٨) .

والجنة عندهم هى العقل وأبوابها الثمانية هى النفس والحروف العلوية السبعة (٢٦٩) . أو هى العوالم الثمانية وأولها جنة الميراث وهى رتبة الانسانية ، والثانية جنة عدن وهى الرتبة الملكية ، والثالثة جنة الخلد وهى العوالم الفلكية ، والرابعة وهى الجنة العالية وهى العوالم الروحانية المجردة ، والخامسة هى جنة الفردوس وهى النفسانية ، والسادسة جنة النعيم وهى عالم العالم ، وسابعها جنة رضوان وهى عالم العقل ، وثامنها جنة الماء وهى عالم الأمر الذى منه بدت العوالم واليه معادها ، وهذه الدرجات مراتب العلوم ومقادير الفهوم فى كل مقام (٢٧٠) . والحقيقة أن حديث الباطنية بمختلف طوائفها عن المعاد والبعث والجنة والنار والثواب والعقاب حديث كله تناقض واضطراب لكنه يؤدى الى هدفهم وغرضهم وهو ابطال حقيقة هذه الأمور كما وردت فى الشريعة الاسلامية الغراء .

ولقد وافق ابن سينا الباطنية فى القول بالبعث الروحانى وفى تأويل الجنة والنار وأبواب الجنة وذهب الى أن هذه رموز ومثالات لتتفق مع فهم العامة ، وأن الثواب والعقاب الحقيقى يكون للروح وهى أمور عقلية وأن العقاب العقلى واللذة العقلية أعظم من العقاب والثواب الحسى . كما يرى أن الذين قالوا ببعث الروح وحدها هم الحكماء الفاضلون وأن المقرون ببعث الروح والجسد هم العامة (٢٧١) . وكان ذلك من الأمور التى دفعت الغزالي الى تكفيره كما سنبين فيما بعد .

(٢٦٦) كنز الولد ٢٢٩ .

(٢٦٧) جامعة الجامعة ١٣٧ .

(٢٦٨) انظر راحة العقل ٥١٦ ، ٥٨٦ .

(٢٦٩) انظر شجرة اليقين ١٣٨ .

(٢٧٠) انظر رسالة الدستور ٩٥ مع أربع رسائل اسماعيلية .

(٢٧١) انظر رسالة اضحوية ٤٠ ، ٤١ .

التناسخ :

من القضايا الخاصة بالبعث والثواب والعقاب - وهي أعمال يقوم بها القائم يوم الحساب في دار الطبيعة بعد النفخ الثاني وقبل أن يصير العالم الى خلق جديد روحاني نوراني عبارة عن صورة واحدة هي نفوس الأئمة وأتباعهم - قضية التناسخ وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن الاسماعيلية لا تقول بالتناسخ ومن هؤلاء الدكتور محمد كامل حسين الذي يرى أن الاسماعيلية لا يدينون بالتناسخ وأنهم يرون أن الانسان بعد موته يستحيل عنصره الترابي « جسمه » الى ما يجانسه من تراب وينتقل عنصره الروحاني « الروح » الى الملأ الأعلى فان كان مؤمنا بالامام تحشر مع الصالحين وتصبح ملكا وان كان شريرا عاصيا لامامه حشرت مع الأبالسة والشياطين وأن معنى كلمة مسخ عندهم هي الخروج عن الدعوة الاسماعيلية (٢٧٢) . وكذلك يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن الاسماعيلية ينكرون التناسخ رفضا قاطعا (٢٧٣) ، ولعل القائلين بأن الاسماعيلية لا تقول بالتناسخ اغتروا بأفكار المؤيد للتناسخ في قوله : « وأما قولهم ان الأرواح المعذبة تتردد بالمسوخية في الكلاب والذئاب والحمير والبقر فان كان الأمر على ما يقولون في الثواب والعقاب فقد خسر الثواب وهان العقاب (٢٧٤) ويرى أن القول بتردد الأرواح وتناسخها في الأجسام الحيوانية أعظم ثوبا وليس عقابا وأن القول بترديد الأرواح المعذبة في جلود الكلاب والقرود والخنزير وهو ما يسمى مسخا أو في الحيات أو العقارب وهو ما يسمى فسخا أو تجعل حجرا وصخورا وذلك يسمى رسخا ، يرى أن جميع هذه الأصناف المذكورة والتي هي معذبة كما يرون بزعمهم فهي في أطيب عيشة من التي يعتقدونها في الجنة (٢٧٥) . ويرى أن التناسخ يكون في الروح فقط وذلك بالمسخ عن استكمال الصور الانسانية فيقول : « وان هو فرط في جنبه وصار الى الشيطان وحزبه مسخ عن استكمال الصورة الانسانية المفضية به - لو عمل وعلم - الى الملكوتية مسخا من حيث نفسه لا مسخا من حيث جسمه على ما يظنون بسخف العقول وقلة التحصيل (٢٧٦) . ولكن الحقيقة أن الباطنية بعامة والاسماعيلية بخاصة يقرون بالتناسخ كما هو واضح في كتبهم وأن الذين اغتروا برأى المؤيد أو غيره ووثقوا به لم يشتبهوا مؤلفات الباطنية أو الاسماعيلية كلها كما ينبغي .

(٢٧٢) انظر طائفة الاسماعيلية ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢٧٣) انظر مذاهب الاسلاميين ٣٠٧/٢ ، ٣٠٨ .

(٢٧٤) المجالس المؤيدية ٢٣٤ .

(٢٧٥) انظر المجالس المؤيدية ٢٣٥ .

(٢٧٦) انظر المصدر السابق ٢٤٠ .

فالكرمانى يتحدث عن النفس المعذبة فيرى أن كل صورة فى ذاتها تكون ذات صور بحسب الاكتساب فتكون أجزاء الانسان من يده ورجله وغير ذات صور (٢٧٧) . فقله ان الأعضاء ذات صور معناه - فى رأى - أنه يتشكل فى صور مختلفة وهذا بعينه تناسخ وتحول من صورة الى صورة .

واذا كان فى حديث هؤلاء شىء من الغيوض أو التخفى فى الحديث عن التناسخ فان الحامدى يتحدث عن التناسخ بصراحة ووضوح فيرى أن العصاة يكونون فى أشكال القردة والذئاب والنسائيس والغولة . وماشاكل ذلك أبعادا ولعنا واقصاء لها وذلك حتى لا يظهروا ما فى أنفسهم من الفساد وقلة الرشاد (٢٧٨) . ويرى الحامدى أن التناسخ كثيرا ما يكون فى العجم والزنج فيقول : « وكذلك من أجناس العجم ما هو يماثل هذه الحلقة المسوخة مثل الزنج وما شاكلهم من السودان وغيرهم من الأشخاص والأنواع ولكونهم فى البعد من النهايات فكان ذلك كذلك » . (٢٧٩) ، وفى رأى أن السبب الدافع للمؤيد لانكار قول الاسماعيلية بالتناسخ - مما جعل البعض يغترون بقوله وينفون عنهم القول بالتناسخ - كان هو الخوف من الجماهير المسلمة فى ذلك الحين وخاصة أنه كان من كبار الدعاة فى الدولة الفاطمية وكان عليه أن يراعى شعور الناس خوفا من ثورتهم لو عرفوا بمثل هذه الأقوال وأن هذا كان هو نفس الهدف الذى دفع كبار الدعاة - أمثال النعمان والكرمانى - الى التخفى - أيضا - فى حديثهم عن التناسخ ، يؤكد هذا القول ذهابهم الى مخالفة الفلاسفة فى القول بالفيض ومهاجمتهم لهم فى الظاهر ، لأن الفلاسفة كانوا فى ذلك الوقت موضع شك وريبة من جمهور المسلمين ولهذا حاولوا أن يظهروا أمام الناس بأنهم يؤمنون بالخلق والابداع من أجل التلبيس على الناس كما هو واضح عند الكرمانى . ولكن الحقيقة أنهم فى حديثهم عن الخلق والابداع اقتفوا آثار الفلاسفة فنقلوا عنهم نظرية الفيض والأفلاك وحذوهم فيها حذو القذة بالقذة .

ولم يكن القول بالتناسخ لدى فرق الباطنية مقصورا على الاسماعيلية فقط ولكنه كان قاسما مشتركا لدى جميع فرقهم .

فاخوان الصفا حينما يتحدثون عن الروح ومفارقة الجسد الى عالم الأفلاك يرون أن الأرواح الشريرة التى ترتبط بالجسد لا تخرج منها

(٢٧٧) انظر راحة العقل ٥١٦ .

(٢٧٨) انظر كنز الولد ١٥٩ .

(٢٧٩) انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

ولا تفارق هذا العالم ولكنها تظل تستحيل في الأجسام وكلما نضج جسم تحولت في جسم آخر لتذوق العذاب وذلك من أجل عشقتها للمحسوسات (٢٨٠) .

والقرامطة يتحدثون عن التناسخ أيضا بصورة أوضح ، لأنه لم يكن هناك ما يحملهم على التخلي والخوف من الناس وذلك لمعرفة الناس بحقيقتهم فالداعي عبادان يتحدث عن أرواح المؤمنين فيرى أنها تصير غذاء للأنبياء ثم يكون كل نبي أفضل من النبي الذي سبقه لأنه تغذى بأرواح السابقين (٢٨١) . وفي حديثه عن النار وأنواعها يرى أن نار الفقهاء هي الحطمة وتكون لمن أنكر التأويل وتصير صورته في صورة شيطان (٢٨٢) .

والدروز يتحدثون أيضا عن التناسخ وينسبونه الى الصادق وقد ورد عن المفضل أنه قال : « سألت مولاى الصادق : كم للكافر من ميتة وقتلة وذبحة في التراكيب المسوخية ؟ فقال للكافر ألف قتلة وألف ذبحة في التراكيب المسوخية وألف ميتة » (٢٨٣) . كما يرى أن الكافر يرد في صورة امرأة كافرة عقابا له أما المؤمن فلا يصير في صورة امرأة مؤمنة ولكن قد تصير المرأة المؤمنة اذا كملت في صورة رجل مؤمن (٢٨٤) . ولهذا يروى أنه حين يقوم القائم سيكون الميراث للاخوة الروحانيين الذين سكنوا معا في جسد واحد وسيبطل ميراث الاخوة من الولادة الجسمية (٢٨٥) كذلك يرى الدروز أن سيدنا عمر - رضى الله عنه - لم يتزوج ابنة الامام على ولكن تزوج جنية ممسوخة في صور أم كلثوم وأنه حين علم الحقيقة لم يستطع أن يعلن ذلك أو يفعل شيئا خوفا من العار (٢٨٦) والدروز ينسبون هذه الخرافات الى الامام الصادق وكتاب الهفت وهو من مصادرهم الرئيسية - كله حديث عن موضوع التناسخ وهم يقسمون التناسخ الى أربع طرق أعلاها النسخ وهو انتقال الروح الى جسد أرفع مما كانت فيه ثم يميل الخط الى أسفل فيكون المسخ وهو انتقال الروح الى بهيمة أو هامة أو زاحفة ثم الفسخ وهو الانتقال الى أجساد الحشرات ثم الرسخ وفيه يكون الهبوط الأدنى الى النبات والجماد . وقد جلد هذه الاقسام أحد شعرائهم بقوله :

(٢٨٠) انظر رسائل اخوان الصفا ٩١/١ ، ٩٢ .

(٢٨١) انظر شجرة اليقين ص ٤٦ - ٤٩ .

(٢٨٢) انظر المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٢٨٣) الهفت الشريف ص ١٣٨ .

(٢٨٤) انظر المصدر السابق ص ١٦٦ - ١٦٨ .

(٢٨٥) انظر الهفت الشريف ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٢٨٦) انظر الهفت الشريف ص ٨٤ - ٨٨ .

تعود بالاله من المسوخ وسله أن تكون من النسوخ

نقد خاب امرؤ يهسى ويهسى
ينقل في فسوخ أو رسوخ (٢٨٧)

وإذا كان ابن سينا قد وافق الباطنية في كثير من الموضوعات إلا أنه أنكر التناسخ صراحة (٢٨٨) أما الفارابي فوافق الباطنية في أقوالهم عن البعث والتناسخ حيث يرى أن الجسد يبطل بعد مفارقة الروح له وأن أرواح أهل المدينة الفاضلة تصير إلى السعادة ويخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم وهكذا . وأن هذه الأرواح تتصل بما تشبهها في النوع والكمية والكيفية وأن اجتماع هذه الأرواح السعادة غير اجتماع الأجساد وأنه كلما كثر اتصال هذه الأنفس المفارقة المتشابهة كان التذاذها أفضل وهي لذة عقلية (٢٨٩) .

وهو نفس حديث الباطنية عن اتصال الأنفس المؤمنة بعضها ببعض بعد مفارقة الجسد وهو ما يعبر عنه بالبعث وهذا انكار حقيقى لأمر البعث .

ويرى الفارابي أن أهل المدن الجاهلة تبقى أنفسهم في أبدانهم لأنها غير مستكملة حيث لم ترتسم نفوسهم بالمعقولات ، ومن هنا فإنه إذا فسد البدن تحولت تلك الأرواح الخبيثة إلى أجساد الحيوانات أو الانسان الشرير . ولذلك يتحدث عن تلك النفوس ومخالطتها لأجزاء هذه الحيوانات وتحولها في المسوخية فيقول : « . . فان اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطا يكون عنه انسان عاد فصار في هيئة انسان . وان اتفق أن تختلط اختلاطا يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان عاد صورة لذلك الشيء وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعى » (٢٩٠) . ويرى أن هذه النفوس تصير إلى العدم بعد بقائها في المسوخية فترة (٢٩١) .

وممن وافق الباطنية على رأيهم في البعث والتناسخ أيضا السهروردي المقتول وذلك حيث يتحدث عن النفس فيرى أنها ما دامت مشغولة بهذا

(٢٨٧) انظر الاسلام في مواجهة الباطنية ٤٨ لأبى الهيثم .

(٢٨٨) انظر رسالة أضحية في أمر المعاد ٨٨ - ٩٣ .

(٢٨٩) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ٩٥ ، ٩٦ .

(٢٩٠) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ٩٩ ، ١٠٠ .

(٢٩١) انظر المصدر السابق ١٠٣ .

البدن فانها لا تشعر بالألم ولا باللذة وذلك لسكر الطبيعة . (٢٩٢) ،
ثم يتحدث عن النفس بعد مفارقة البدن فيقول : « واذا فارقت النفس
البدن تتعذب نفوس الاشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظلمانية والشوق
الى عالم الحس وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون » (٢٩٣) . فتعذيب
النفوس الشقية بالهيئة الرديئة هو تناسخ هذه النفوس فى هيئات رديئة
كالحيوانات .

وحديث الباطنية ومن وافقهم عن التناسخ أو التقمص يتناقض مع
الاسلام صراحة ، وذلك لأن مفهوم التناسخ لديهم أنه : « عملية تحويل
وانتقال مستمرة أبدا لا يتصور لها نهاية وهى بذلك تستتبع الحكم
بسرمدية الأرض والأفلاك فلا يعترىها فناء ولا اضمحلال » . (٢٩٤) ، كما
أنه لم يرد قط على لسان نبي من الأنبياء ولم يقل به أحد من المسلمين
الأوائل وانما هى نحلة أجنبية وردت الى العالم الاسلامى عن الهند والمجوس
ومع انتشار المعارف الدخيلة فى أواخر العصر الأموى وكان أول القائلين
بها أحمد بن خابط ثم انتشر ذلك فى الباطنية (٢٩٥) . وبعد أن عرضنا
رأى الباطنية فى البعث والمعاد ، ينبغى أن نوضح موقف الغزالي من هذه
الآراء وهذا هو موضوع الصفحات القادمة .

٧ - موقف الغزالي من اعتقادهم فى البعث والمعاد

يرى الغزالي أنهم اتفقوا على انكار القيامة وقالوا ان العالم لا ينتهى
وأولوا القيامة على أنها رمز لخروج الامام وقيام قائم الزمان وهو السابع
الناسخ للشرع المغير للأمر ، وبالنسبة للمعاد فيرى أنهم أنكروا ماورد به
الانبياء ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد ولا الجنة والنار وقالوا : معنى
المعاد عود الشيء الى أصله والانسان متركب من روح وجسد أما الجسد
فيعود الى الأفلاك الأربعة ويتحلل وأما الروح فان كانت متبعة للامام اتحدت
بالعالم الروحاني الذى انفصلت منه وتسعد حين ذلك بالعودة الى أصلها
ولهذا سمى رجوعا فقيلا : (ارجعى الى ربك راضية مرضية) وهى الجنة
ورمز الى ذلك بهبوط آدم من الجنة وعودته اليها ثانية .

ويرى أنهم يذهبون الى أن سعادة النفس وكمالها بمفارقة الجسد

(٢٩٢) انظر هياكل النور ٨١ .

(٢٩٣) انظر هياكل النور ص ٨٢ وانظر أصول الفلسفة الاشراقية ٣١٧ .

(٢٩٤) الاسلام فى مواجهة الباطنية ٤٨ .

(٢٩٥) انظر المصدر السابق ٤٨ .

مناقشة هذه الآراء

الحقيقة أن علي بن الفضل الجيلاني اغتر بابن سينا وذهب يدافع عنه بالحق تارة وبالباطل تارات أخرى لكي يثبت حقيقة ما ذهب إليه ، وهو أن اعتقاد ابن سينا كان موافقا لاعتقاد الامامية والرد عليه يتمثل فيما يلي :

— أنه لم يفهم ابن سينا الذي كان يميز دائما في مؤلفاته بين نمطين من البشر وهما الخاصة ، والعامّة ، وأنه كان يؤلف لكل طائفة ما يوافق اعتقادها وأن كتاب الشفاء الذي صرح فيه حقيقة بالبعث الجسماني كان من مؤلفاته التي وقفها على العامّة وفي هذا الكتاب يقول عن بعث البدن : (يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي يكون للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتناها بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن) (٣٠٢) وهذا هو النص الذي استشهد به الجيلاني ولكنه لم يحيط علميا بحقيقة مؤلفات ابن سينا حيث ذهب في كتبه التي ألفها للخاصة ومنها رسالته الاضحوية في أمر المعاد والتي ألفها في كنف مجده الدولة بن بويه الشيعي (٣٠٣) . وفيها يصرح بحقيقة معتقده في أمر المعاد وينكر حشر الأجساد صراحة ويرى أن القول ببعث البدن هو كتجدد الأعراض على جوهر قائم وأنه بهذا لا يستقيم حشر الأبدان وبعثها وذلك لأن « المادة الموجودة للكائنات لا تبقى بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت وعرف أن الفعل الإلهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له . وعرف أن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه ، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية وأن تصيير النفس في البدن عقوبة له وعرف أن الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليها لزمها أمور محالة وشنيعة » (٣٠٤) .

وقد تحدث ابن سينا عن هذه التفرقة في مقدمة كتابه منطق المشركين ، ويتهم فيها من الفقهاء والمحدثين ، وهم عنده ممن يدخلون في إطار العامّة (٣٠٥) . هذا بالنسبة لعلي بن الفضل الجيلاني .

(٣٠٢) الشفاء الإلهيات الجزء الثاني ٤٢٣ تحقيق محمد يوسف .

(٣٠٣) انظر تاريخ الحكماء ص ٤١٩ مختصر الزوزني لكتاب اخبار العلماء بأخبار

الحكماء للقفطى طبعة مصورة بدون تاريخ .

(٣٠٤) الرسالة الاضحوية ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٣٠٥) انظر مقدمة منطق المشركين ص ٣ ، ٤ .

أما بالنسبة لابن رشد فإنه أنكر على الغزالي ما قاله عن الفلاسفة وانكارهم حشر الأجساد بقوله : أنهم متبعون للأنبياء وذلك غير صحيح .
كما أن قوله أن من صرح بعلم حشر الأجسام فإنما كانوا يقصدون إلى إبطال الشرائع وأنهم زنادقة موافق لرأى الغزالي . لكن ابن سينا الذي راح ابن رشد يدافع عنه قد صرح بذلك كما أشرنا في رسالته الأضحوية .

— لهذا فإن رد ابن رشد كانت تمليه الخصومة المذهبية وتسيطر عليه أكثر مما ينبغي لهذا راح يتحدث عن عموميات ولم يدخل مع الغزالي في مناقشة بالحسنى من أجل اظهار تهافت كتابه وأدلته فلم يبادلها حجة بحجة وإنما اكتفى بالإنكار المجرد . فهل حقاً كان يجهل ابن رشد أمر الرسالة الأضحوية ؟ . يخيّل إلى ذلك ، لأنه لو كان على علم بها وبمحتواها لما أقسم على مناقشة الغزالي ومجادلته والرد عليه .

بهذا نكون قد انتهينا من رأى الغزالي في عقائد الباطنية .

ويتبقى الحديث عن المجتمع السياسى للباطنية وهو موضوع
الباب الثانى . .

الباب الثانى

المجتمع السياسى للباطنية

الفصل الأول

الدعاية السياسية للباطنية

الدعاية السياسية للباطنية

الدعاية السياسية من أحدث فروع علم السياسة المعاصرة وهى عبارة عن « تدخل منظم يقوم وفق أسس فنية تهدف الى أغراض معينة ومحددة » (١) . وهذه الدعاية تعمل على تكوين رأى عام وذلك عن طريق التأثير فى الناس وجمع مختلف الآراء .

(١) الفرق بين الدعوة والدعاية

فى البداية ينبغى أن نفرق بين الدعوة والدعاية لنرى كيف مزج الباطنية بينهما فى ذكاء واستطاعوا أن يوظفوهم فى خدمة أهدافهم .

الدعوة	الدعاية
تسعى الى المنطق الذاتى تخاطبه .	١ - تخلق شحنة انفعالية
تسعى الى الحقيقة	٢ - لا تتردد فى الكذب
لا تخاطب الا من تريد أن تحيله الى مؤمن متعصب فى إيمانه	٣ - تريده أن تأسر غير المهتم
تسعى الى الالتزام	٤ - تفرض متابعة موضع التوجيه النفسى باصرار واضطراد خوفا من اكتشاف التلاعب والافلات من دائرة الحصار الفكرى
	٥ - الدعاية عادة تكون مقدمة للدعوة (٢) .

(١) بحوث فى السياسة ص ٣٤٤ د . سويلم العمري طبعة أولى ١٩٥٣ الانجلو .
(٢) الدعاية الصهيونية ص ٢٥ حول تأصيل نظرية التعامل النفسى فى التقاليد السياسية اليهودية د . حامد ربيع معهد البحوث والدراسات العربية الطبعة الأولى ١٩٧٥ م
وقارن الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ص ١٤٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الأولى ١٩٨٢ مقدمة بقلم د . عز الدين فودة .

وفي ضوء هذه التفرقة نستطيع أن نقول : ان الباطنية أقاموا حركتهم السياسية على ما يعرف اليوم (بالديالكتيك) الذى يربط ويمزج بين مفهومي الدعوة والدعاية كأسلوبين من أساليب التعامل النفسى لأن الدعوة الباطنية كانت تسعى الى التوسيع والانتشار وهى فى سعيها هذا تستخدم الدعاية (٣) ، وتعريف الدعاية السابق ومزجها بالدعوة فى العمل قد عرفته الدولة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين أيضا مع بداية التشيع السياسى حينما بدأت مؤامرة ابن سبأ وقام هو بنفسه بالتنقل بين البلاد الاسلامية للتأليب على سيدنا عثمان - رضى الله عنه - واستطاع أن يؤثر فى كثير من الناس حتى حدث ما حدث من انشقاق واختلاف وفتنة بين المسلمين عملت على خلخلة الصف الاسلامى وتمزيقه بحيث لم يلتئم بعد ، ثم جاء حفيد ابن سبأ وتلميذه النجيب ميسون القداح الذى كان أكثر احكاما وتنظيما فى دعايته حيث عمد عن طريق الدعوة الى آل البيت واستغلال العقيدة فى دعايته مما ساعده على النجاح فى تكوين دولة هددت الدولة الاسلامية نفسها وأضعفت من سلطانها وكانت بمثابة السوس الذى ينخر فى عظامها حتى أضعفتها وكانت تمهيدا لدخول الحركات الصليبية والمغولية الى العالم الاسلامى ، هذا النجاح الذى حققه القداح أو الباطنية فى دعايتهم لم يعرف العالم له مثيلا الا فى العصر الحديث عندما استغلت الصهيونية العقيدة الدينية لنشر مبادئها بين اليهود (٤) .

كذلك استغل الباطنية ما حل بآل البيت من الاضطهاد والمصائب للضرب على أوتار معينة تؤثر فى جمهور المسلمين ، ولهذا فان الدعاية تركز على معرفة هوى الناس وتركيز ميولهم فى بوتقة قوية لاستخراج أئمن ما فيها بعد تفاعلها كيميائيا (٥) ، واذا نظرنا الى الدعاية الصهيونية فى العصر الحديث وجدناها أيضا تستغل « صيحة اليأس التى كانت

(٣) انظر الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ١٤٣ كلمة ديالكتيك تعنى الجدل ولم، النظرية الجدلية هو الاعتقاد بأن التناقض هو نسيج الأشياء فكل شئ يحتوى فى داخله على جانب ايجابى وآخر سلبى وفى كل شئ جانب ينمو وآخر يموت وقد بدأت هذه النظرية بالمعنى الصحيح بنظرية هيغل فهى أول منهج فلسفى لدراسة الظواهر الطبيعية وقد تسلم به كل من ماركس وانجلز وأقاما عليه أساسا ماديا . انظر الموسوعة السياسية الجزء الثانى ٤٩ الطبعة الأولى ١٩٨١ بيروت نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر وقانون المعجم الفلسفى : ٣٩١/١ - ٣٩٤ .

وانظر : Encyclopaedia Britannica, p. 4163.

(٤) انظر الدعاية الصهيونية وسائلها وأساليبها ٢٢ د . حامد محمود .

(٥) انظر بحوث فى السياسة ٣٤٤ .

تنبعث من اليهود كلما مستهم موجة من الاضطهادات التي حلت بهم « (٦) . وهذا يبين لنا أن هناك شبها قويا بين ابن سبأ والقداح زعيم الباطنية من ناحية ، والصهيونية المعاصرة من ناحية ثانية ، وبينهم جميعا وبين بولص النصرانية من ناحية ثالثة ، مما يجعلنا نجزم بأن البروتوكولات قد كتبها اليهود منذ أمد بعيد ولكنها كانت تعدل كل فترة حسب الزمان والمكان (٧) .

ومن هنا نستطيع أن نحدد الخصائص العامة للدعاية الباطنية السياسية فيما يلي :

- ١ - أنها تعبر عن عقيدة سياسية ذات جوهر ديني .
- ٢ - أنها دعاية تشهيرية وتحريضية ضد النظام القائم .
- ٣ - أنها تعبير عن مفهوم خاص لنظرية الدولة وكيفية ممارسة السلطة .
- ٤ - أنها دعوة حركية تسعى لتحقيق أهداف معينة حددتها مقدما وأعلنت عنها كمحور للنشاط المنبعث من المذهب .
- ٥ - أنها دعوة (جماهيرية) لأنها تخاطب المجموع وتتجه الى الجماهير وتسعى لتحقيق أهدافها عن طريق التكتل الجماهيري والوحدة الحركية (٨) .

وقد استطاع الباطنية أن يستخدموا مجموعة من الدعاة تتمثل فيهم صفات الزعامة للتأثير على الرأي العام لأن الزعامة (تلعب دورا كبيرا في تشكيل الرأي العام وتوجيهه والسيطرة عليه) (٩) . ويتمثل هذا في شخصيات أبي عبد الله الشيعي وعلى بن الفضل وحمدان بن الأشعث حيث استطاعوا التأثير في جماهير كبيرة من المسلمين في البلاد التي ذهبوا إليها وبخاصة أبو عبد الله الشيعي الذي استطاع بجهد وقدرته الدعائية في اقناع الرأي العام وجعله سلس الانقياد بحيث استطاع أن يجمع حوله جمهور الشعب الذي أخرج المهدي من سجن سجناسة من يد عامل الخليفة العباسي .

وفي بعض الأحيان تكون الزعامة الشعبية نفسها عبئا على النظام وخصوصا بعد أن تؤدي دورها ، في ذلك الوقت لا مفر من التخلص منها

(٦) الدعاية الصهيونية وسائلها وأساليبها ص ٢٣ د. حامد محمود .

(٧) انظر فتاوى ابن تيمية ٤٨٣/٢٨ وقارن منهاج السنة ٣/٢٦١ طبعة بولاق حيث يرى ابن تيمية أن ابن سبأ أراد أن يصنع بالاسلام ما صنعه بولص بالنصرانية . وانظر عن صلة الباطنية والصهيونية حديثا الحشاشون فرقة ثورية ص ٣٢ لرنارد لويس .

(٨) انظر الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ١٤٢ .

(٩) الرأي العام والحياة السياسية ٢١٨ .

وهذا ما فعله عبيد الله المهدي مع أبي عبد الله الشيعي ، حينما شك الشيعي في نسبه فقتله المهدي ، وكذلك ما فعله المهدي مع علي بن الفضل الذي استقل بنفسه وأصبح « مركز قوة » تنافس قوة المهدي فأرسل اليه المهدي من دس له السم فمات أيضا على نحو ما سنبين فيما بعد .

كذلك استغل الباطنية في الدعاية القيادية الفكرية وذلك لأن الرأي العام كما يحتاج الى الزعامة الشعبية فانه أيضا يحتاج الى القيادة الفكرية التي تستطيع أن تواجه مراكز القوى في المجتمع للتأثير عليها وكسبها في صفها (١٠) . ويتمثل ذلك في شخصية الحلاج الذي استطاع عن طريق اظهار التصوف الى جمع الناس حوله ونجح في بث الدعوة الباطنية فيما بينهم في ثوب صوفي ، كما يتمثل في شخصية المؤيد الذي استطاع أن يجذب الملك أبا كاليبجار وجعله سنداً قوياً لحماية وتأمين الدعوة في بلاد الشام والعراق (١١) . ولو لفترة .

وتنقسم الدعاية الفاطمية الى نوعين :

(أ) دعاية علمية .

(ب) دعاية أدبية .

فبالنسبة للدعاية العلمية تأتي في صورتين :

١ - الدعوة في المساجد - كمسجد عمرو بن العاص ومسجد أحمد ابن طولون ومسجد الأزهر .

٢ - الدعوة في المكتبات - كمكتبة القصر ومكتبة دار العلم وانشاء دار الحكمة لنفس الغرض (١٢) .

والدعاية الأدبية يمثلها الكتاب والعلماء والشعراء (١٣) .

وكل أسلوب الباطنية في الدعاية يقوم على معرفة الاتجاهات السائدة في المجتمع وكيفية تركيبة هذا المجتمع وطبقاته من أجل مخاطبة كل طائفة بما يلائمها وهذا واضح في دعايتهم ، فهم مع المتصوفة متصوفون ، ومع الفلاسفة متفلسفون ، وكذلك مع سائر الفرق ، ولهذا

(١٠) انظر الرأي العام والحياء السياسية ٢١٨ والدعاية الصهيونية وسائلها وأساليبها ٨١ .

(١١) انظر سيرة المؤيد ٤٣ ، ٤٤ .

(١٢) انظر الفاطميون في مصر ١١٩ - ١٣٧ .

(١٣) انظر الفاطميون في مصر ١٥١ .

فان لهم دعاة مع كل طبقة من طبقات المجتمع - وهذا واضح فى رسائل اخوان الصفا الذين انخرطوا بدعوتهم فى كل طوائف المجتمع كما حاولوا اظهار أنفسهم على ان لهم قوة فى المجتمع فزعموا ان منهم طائفة من اولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب والعمال ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء (١٤) . وهى وسيلة من وسائل الدعاية السياسية الذكية لكسب ود كل الطوائف والطبقات فى المجتمع ومن ثم يقولون انهم ندبوا لكل طائفة من هذه الطوائف التى تشكل كل طوائف المجتمع الدعاية المناسبة الذى يستطيع أن يتعامل معهم وفى هذا يقولون : « وقد ندبنا لكل طائفة منهم أخا من اخواننا ممن ارتضينا فى بصيرته ومعارفه لينوب عنا فى خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم وليكون عوننا لآخوانه بالدعاة لهم الى الله والى ما جاءت أنبيأؤه - عليهم السلام - والى ما أشارت أوليأؤه من التنزيل والتأويل لاصلاح أمر الدين والدنيا أجمعين » (١٥) : ومن الأدلة على دخولهم على كل فرقة من جهتها ومحاولتهم كسب ود كل الطوائف ، مخاطبتهم الشيعى مثلا بقولهم له « ومما يجمعنا وإيك أيها الأخ محبة نبينا عليه السلام وأهل بيت نبيه الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين ، ومما يجمعنا وإيك حرمة الأدب والخروج من جملة العوام وهو العماد لما نحن بسبيله ونشير اليه » (١٦) . هذا رغم تقديمهم للشيعى وتبشيرهم بهم لانتظارهم الامام الغائب (١٧) .

ولم يتورع الباطنية فى دعايتهم عن الكذب على مخالفهم من أجل تشويه صورتهم أمام الجمهور ، فالعباسيون مقتصبون لحق آل البيت فى الخلافة وبنو أمية هم الذين طفوا فى البلاد (١٨) ويجب أن يعود الحق لأصحابه من يد السفاحين والظلمة .

ولقد لاحظ الدكتور العمري قوة الدعاية الفاطمية واستغلالهم إياها فى احكام قبضتهم على مصر حيث كانت الدعاية - بحق - طليعة هجماتهم لانتصارهم ، كما كانت كسبا للضمان والعقائد . كما لاحظ أيضا استغلالهم لكل طرق الدعاية التى تساعدهم فى نشر مذهبهم وذلك

(١٤) انظر رسائل اخوان الصفا ٢٣٥/٤ .

(١٥) رسائل اخوان الصفا ٢٣٥/٤ ، ٢٣٦ .

(١٦) المصدر السابق ٢٤٢/٤ .

(١٧) المصدر السابق ٨٥/٤ .

(١٨) انظر الكشف ص ٥٩ .

لارتباط السياسة بالدين (١٩) وقد قصد الباطنية وهم في مصر الى انشاء دار الحكمة لتلقين الناس المذهب فحرموا على الناس قراءة كتب المذاهب الأخرى كالمالكية والحنفية وغيرها (٢٠) . وهو نفس الهدف الذي من أجله أنشأ اليهود الجامعة العبرية في إسرائيل من أجل توحيد اليهود لغويا وضميريا (٢١) .

(٢) الباطنية والشعر والدعاية

وقد استخدمت الباطنية الشعر كوسيلة قوية في دعايتهم السياسية ، وذلك لأن الشعر سهل الت حفظ سريع الانتشار ووسيلة سهلة لنشر أفكارهم وتحقيق سياستهم وتطلعاتهم من هنا تجدهم يجزلون العطاء الضخم للشعراء كما جعلوا وظيفة « مقدم الشعراء » من وظائف الدولة الرسمية وتكون مهنته الاشتراك على شئون الشعراء وبهذا جعلوا من الشعر ما تصنعه الأحزاب السياسية اليوم من جعل بعض الصحف والنشرات وسيلة للتعبير عن اتجاهاتها ومبادئها (٢٢) . وكان بدلهم الأموال الطائلة للشعراء الدافع لشاعر كبير مثل المتنبي في أن يمدح أحدهم بقوله :

كذا الفاطميون الندى في بنانهم أعز محاء من خطوط الرواجب
أناس اذا لاقوا عديا فانما سلاح الذي لاقوا غبار السلاهب

ويقول في نفس القصيدة :

هو ابن رسول الله وابن وصيه وشبههما شبهت بعد التجارب (٢٣) .

كما كانت أموالهم هي السبب أيضا في انقطاع أمثال الشاعر الطريد ابن هانيء الأندلسي (٢٤) الى مدحهم فنجده يصف المعز لدين الله

(١٩) انظر بحوث في السياسة ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٢٠) فقد روى المقرئ أنهم ضربوا رجلا بصر لامتلاكه كتاب الموطأ للإمام مالك وطافوا به في المدينة انظر المواعظ والاعتبار ٢/٢٤٣ .

(٢١) انظر الدعاية الصهيونية وسائلها وأساليبها ص ٣٦ .

(٢٢) انظر المزير بالله ٨٧ - ٩٠ وقارن الفاطميون في مصر ١٥١ - ١٥٤ .

(٢٣) ديوان المتنبي ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ طبعة جديدة بدون تاريخ .

(٢٤) لقد طرد ابن هانيء من الأندلس بعد انتشار الخبر عن مدحه مع الأميرات وفيات .

الأعيان ٤٢١/٤ - ٤٢٤ ، هذا الى جانب اتهامه بمذهب الفلاسفة .

بصفات الألوهية ويفضله على البشر بل على الأنبياء والملائكة كما أشرنا ،
ويتحدث عن عدل المعز فيقول :

امام عدل وفى فى كل ناحية كما قضوا فى الامام العدل واشترطوا
ويقول عن نسبه :

هذا المعز ابن النبی المصطفی سيذب عن حرم النبي المصطفى

ويقول أيضا :

ألا انما الأقدار طوع بنائهم فخاربه تحرب أو فساله تسلم
امام هدى ما التفت ثوب نبوة على ابن نبى منه بالله أعلم (٢٥).

ومن شتراء المذهب عامر البصرى الذى يتحدث عن أحقية العبيدين
بالخلافة ، فيقول :

فانت لهذا الأمر قدر معين كذلك قال الله أنت خليفة
سندعوك ان أمر عتانا لضرنا ومثلك من يدعى لكل ملمة (٢٦)

ويقول سعدون الورجيني حينما قدم على المهدي بعد دخوله الى
المغرب مادحا اياه فى قصيدة طويلة ، منها :

هذا أمير المؤمنين تضعضعت لقدومه أركان كل أمير
هذا الامام الفاطمي ومن به أمنت مغاربها من المحذور
والشرق ليس لشامه وعراقه من مهرب من جيشه المنصور
حتى يفوز من الخلافة بالمتى ويفاز منه بعدله المنشور (٢٧)

ومن الوسائل التى نجح الباطنية فى استغلالها فى دعايتهم السياسية
أيضا لجذب الناس الى صفوفهم ، تأويل القرآن وانتحال الأحاديث
للتمويه على الناس ، وكذلك انتحالهم النسب لآل البيت وكان ذلك هو

(٢٥) انظر ديوان ابن هاني ١٨٥ ، ٢٠٥ ، ٣١٦ .

(٢٦) القصيدة الثانية لعامر البصرى ١٢٥ مع أربع رسائل اسماعيلية تحقيق

عارف تامر .

(٢٧) انظر ديوان ابن هاني ١٨٥ ، ٢٠٥ ، ٣١٦ .

(٢٧) نقلا عن عيون الأخبار ١١٢ ، ١١٣ .

سر نجاحهم الذى ساعدهم على تكوين دولة ، وقضية نسب الفاطميين من القضايا التى اختلف فيها الباحثون قديما وحديثا ولهذا رأينا أن نعرض لها بشئ من التفصيل ، بعد أن نتحدث عن تأويلهم للقرآن وانتحالهم للأحاديث .

(٣) تأويل القرآن وانتحال الأحاديث

من الوسائل التى اعتمد عليها الباطنية فى دعايتهم السياسية تأويل القرآن الكريم وانتحال الأحاديث ليموهوا بها على الجمهور لكى يصلوا من وراء ذلك كله الى افساد العقيدة الاسلامية ، ومن هنا نجدهم يلجأون الى تأويل القرآن بما يبطل معناه وذلك عن طريق تأويله وضرفه عن ظاهره الى معان أخرى لم تعرفها اللغة العربية التى نزل بها القرآن . ومن هنا يتضح لنا سر اهتمامهم بالفلاسفة لاتفاقهم معهم على رد نصوص القرآن وتأويلها الى رموز مغلقة لا معنى لها لدى السامع العربى (٢٨) . والدليل على ذلك أننا نجد المؤيد فى تفسيره لسورة البقرة يتأول الآيات على غير معناها ليثبت ما يريد أن يقوله فيربط بين الايمان بالله وبما أنزله وبين الايمان بالأئمة مع أن الآية ليس لها أى صلة بالامامة لا من قريب ولا من بعيد ورغم هذا يصر على أن الايمان بالأئمة هو الأصل الذى بثبوت ثبوت الدين وبزواله يزول المتعلق بالأئمة وعلى هذا فمن اقتدى بهم وضحت له معالم التوحيد السليمة ومن تخلف عنهم غرق فى طوفان الضلال والتضليل وسقط عن توحيد ربه وكان ممن ران الشيطان على قلبه (٢٩) ، ويربط كذلك بين المنافقين وبين الذين لم يؤمنوا بالامام فيعرف أهل النفاق بأنهم لم يلودوا بعلائق اليقين فى الأخذ عنهم ، يخادعون الله والذين آمنوا تحلية لظاهر أجسامهم بحلية الدين وتغلية لباطن نفوسهم عن أن يردوا بها عين اليقين فهم من حيث الظاهر مسلمون ومن جهة الايمان مخادعون متكورون يخادعون الله والذين آمنوا بطلوعهم عن مطالع الأئمة قههم مأمومون وتبرجهم بزينة البصراء وهم عمون (٣٠) .

والأئمة هم حبل الله المستقيم فيؤول قول الله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » بأنهم الأئمة المنتظمون واحد بعد واحد عقدا لا ينحل ونظاما لا يختل أهل طاعة الله تعالى الملتزمون بطاعتهم والمتمسكون بحبله ، كما أن قتل النفس يؤولها على أنها صد الناس عن

(٢٨) انظر مقدمة مشكاة الانوار ٨ ، ١١ .

(٢٩) انظر للجالس المؤيدية ٢٤٦ .

(٣٠) انظر المصدر السابق ٢٤٦ .

سبيل هؤلاء الأئمة وعن معرفة الحق عن طريق نفس الوحي المشرقة
بالأنوار الالهية (٣١) . والمعلوم أن هذا التأويل الذي ذهب اليه لا يدل
عليه عقل ولا علم ولا يستقيم مع أصول اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ،
كما أن نص الآية جاء في معرض الحديث عن القتل الحقيقي لا المجازي
لأنه نص تشريعي ، هذه مجرد اشارة عن تأويلهم للقرآن بما يبطل
معناه عن طريق صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى آخر لا تحتمله
اللغة العربية التي نزل بها القرآن .

ومن الأساليب التي ابتدعوها من أجل التمويه بها على العامة في
دعايتهم السياسية أيضا وضع الأحاديث وروايتها على أنها من أقوال
الأئمة أخذوها عن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن تلك الأحاديث التي
وضعوها حديث الغدير وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمسك بيد
الامام على وقال : (هذا وصي وأخي والخليفة من بعدي فاسمعوا له
وأطيعوا) . وهو حديث ظاهر الوضع لأن من علامات وضع الحديث أن
يكون موافقا لمذهب الراوي (٣٢) .

كما أنهم لم يتورعوا عن الكذب على الأئمة أنفسهم فيزعمون أنهم
يعلمون الغيب ومن ذلك ما رواه الحارث الهمداني عن الامام على أنه قال
لأصحابه اعرضوا على مسائلكم فكان مما سأله عنه صياح البهائم من
الوحش والطيور والدواب ، فقال أما الدراج فانه يقول الرحمن على العرش
استوى ، وأما الديك فانه يقول اذكروا الله يا غافلين ، وأما الحمار فيلعن
العشارين وينهق في وجه الشياطين ، وأما الضفدع فانه يقول سبحان
المعبود بكل مكان سبحان المعبود في لجج البحار سبحان المسيح بكل
لسان ، وأما القنبرة فانها تلعن مبيض آل البيت ، والورشان يقول آل
محمد خير البرية ، والقمرى يقول جزى الله محبى آل محمد خيرا (٣٣) .
واعتقد أن وضوح الكذب في هذا الكلام ونسبته الى الامام على أوضح
من الشمس في كبد السماء وذلك لأن معرفة لغة الدواب والطيور من الأشياء
التي خص بها الله عز وجل بعض أنبيائه تكريما لهم وتشريفا ، ولم يعرفها
كل الأنبياء فكيف يكون ذلك لبشر غير نبي ؟!

(٣١) انظر المجالس المؤيدية ٢٥٩ - ٢٦٢ .

(٣٢) انظر السنة ومكانتها في التشريع ٨٠ الطبعة الثانية .

(٣٣) انظر اثبات الوصية للامام على ١٥١ لأبي الحسن على بن الحسين بن علي المسعودي .

الطبعة الخامسة - ايران - قم - بدون تاريخ .

(٤) نسب الفاطميين

من القضايا التي طاشت فيها أحلام الخلق قضية نسب الفاطميين حيث اختلف فيها المؤرخون وكتاب الفرق قديما وحديثا ، وفي البداية نعرض لرأى أصحاب القضية أنفسهم ، وبالطبع سنجدهم يصرون على صحة نسبهم ، وذلك لأن قضية النسب كانت بمثابة الورقة الراحبة التي استخدموها في دعايتهم السياسية للترويج على الناس .

ولكننا اذا نظرنا الى كلامهم حول هذه القضية فاننا نستطيع ان نصل الى الحقيقة رغم اصرارهم على صحة النسب وأول ما نلاحظه على كلامهم أنهم لم يحسنوا صياغته ولم يحبكوا قصته حبكة ينخدع بها حتى القارئ العادى وذلك لاختلافهم فى الحديث عن شخصية ميمون القداح الذى اختلفوا حوله ، فبعضهم يرى أن القداح شخصية اسطورية ، والبعض الآخر يرى أنه شخصية حقيقية من أبناء الامام الحسين بن على ، ويرى فريق ثالث أن القداح كان حجة للامام .

فالداعى النيسابورى يتحدث عن عبد الله بن ميمون القداح على أنه من نسل الأئمة من آل البيت وأنه نزل سلمية فى زى التجار وولد له ولدان أحمد و ابراهيم ولما توفى كانت وصيته لأحمد دون ابراهيم وولد لأحمد الحسين وسعيد الخير فاستأثر سعيد الخير بالأمر لنفسه وجعلها فى أولاده فهلكوا عن آخرهم وكانوا عشرة أولاد فأعاد الأمر الى أصحابة وتاب واعترف أنه مستودع المهدي وسلم له الامامة واعترف له بالوديعة (٣٤) ، ولقد تابع النيسابورى فى قوله السابق داعية اسماعيل مجهول « صاحب رسالة التراتيب » الا أن الفرق بينهما أن الداعى النيسابورى يروى أن الامام الذى نزل سلمية هو عبد الله بن ميمون القداح ولكن صاحب رسالة التراتيب يروى أن ميمون القداح كان حجة الامام وكان يأخذ العهد لنفسه بدلا من الامام المستور « أحمد » وأتى بعده ابنه عبد الله بن ميمون الذى كان حجة أيضا للامام محمد بن الامام أحمد .

ولكن الداعى ادريس يروى رواية أخرى مؤداها أن القداح لم يكن الا الامام من أبناء محمد بن اسماعيل وقد تلقب بالقداح للتمويه على بنى العباس ، وأن الدعاة كانوا يذكرون الألقاب دون الأسماء الحقيقية ، فقالوا الامام من ولد محمد بن اسماعيل بن عبد الله وهو عبد الله بن ميمون القداح قاده زند الهداية ، وأن الناس لم يفهموا حقيقة هذا الأمر فأخذوه

(٣٤) انظر رسالة استتار الامام ١١٦ ، ١١٧ ضمن اخبار القرامطة .

على ظاهره فضلوا ولا يكون الامام الا من أبناء ونسل الرسول لأن الله لا يترك الخلق دون امام أو يهملهم طرفة عين وأن من يعتقد خلاف ذلك فقد أشرك (٣٥) ، وهذه رواية ثالثة تحاول أن تطمس أى اثر لوجود عبد الله بن ميمون القداح الا أنك تشعر باضطراب الداعى ادريس فى حديثه ويخيل الى أنه كان يرد على من ينكر نسب هؤلاء الأئمة الى آل البيت وينسبهم الى القداح فأورد هذه الرواية دون فكر أو نظر الى الروايات السابقة التى رواها زفاقه من الدعاة والتى تقول ان القداح كان اما اماما واما حجة .

فنحن اذا امام ثلاث روايات مختلفة حول ميمون القداح رواها دعاة المذهب أنفسهم وهى :

- ١ - أن القداح كان اماما من نسل الأئمة من آل البيت .
 - ٢ - أن القداح كان حجة للامام ومبتدع سره .
 - ٣ - أن القداح كان لقبا للامام ولا أصل لوجوده .
- وهذه ثلاث روايات متعارضة لأصحاب المذهب ولا يمكن الجمع أو التوفيق بينها .

فبالنسبة للرواية التى رواها الداعى ادريس التى تقول ان القداح لقب للامام لا يمكن قبولها وبخاصة اذا علمنا أن عبد الله بن ميمون القداح كان شخصية حقيقية لا وهمية وقد تحدث عنه رجال الحديث على أنه كان راوية لجعفر الصادق ولغيره وضعفوه وجرحوه (٣٦) ، والمعروف عن رجال الحديث دقة التوثيق والتثبت والتحرى فى البحث وهذا يجعلنا ننتهى الى أن هذه الرواية من اختراع الداعى ادريس أو غيره من الدعاة ، ورغم تهافت رواية الداعى ادريس السابقة فان هناك من تلقفها ونسج على منوالها ومن هؤلاء المستشرق « مامور » الذى أعجب به عارف تامر الكاتب الباطنى المعاصر ايما اعجاب لأنه أنكر وجود القداح فيقول عنه : « ولكن هناك من هو أجراً بالقول من كل من ذكرناهم وأعنى به برنس مامور الذى هزىء من المؤرخين وأنكر عليهم وجود ميمون القداح مؤكدا أنه لقب اتخذته الامام محمد بن اسماعيل تقية وأن جميع بحوثهم فى تلك الفترة تدور حول شخصية خيالية اسطورية ضربوا حولها هالة من البطولة والكفاح وأطلقوا عليها اسم ميمون القداح » (٣٧) ، ثم يتعجب

(٣٥) انظر عيون الأخبار ١٦١ .

(٣٦) انظر سير اعلام النبلاء ٣٢٠/٩ تحقيق شعيب الأرنؤوط الطبعة الاولى ١٩٨٢

وقارن الضمفاء والمتروكين لابن الجوزى ١٤٤/٢ .

(٣٧) القرامطة ٨٥ لعارف تامر .

عارف تامر من جهل الذين جعلوا لشخصية ميمون القداح أسرة وتاريخا وبلدا وأوجدوا لها مكانة كبرى فى الحركة الاسماعيلية بل ذهبوا الى أبعد من ذلك فقالوا انهم المؤسسون الأول للدعوة الاسماعيلية - القرمطية ويرد عليهم عارف تامر بأنهم حقا كانوا هم المؤسسون للدعوة ولكنهم لم يكونوا سوى الأئمة المستورين أنفسهم وما عدا ذلك ترهات وسخافات (٣٨) ، ويرى أنهم لجأوا الى هذه الألقاب والكنى خوفا من بنى العباس فاحتجبوا وراء ألقاب ميمون القداح وعبد الله بن ميمون وأحمد ابن عبد الله والحسين الأهوازي وأبو الشلعلع وسعيد الخير ليتمكنوا من أداء مهمتهم الحياتية بسهولة وحرية (٣٩) .

وإذا كان مامور قد تبع رأى الداعى ادريس وغيره من الدعاة فان مستشرقاً آخر « هو برنارد لويس » يكفيننا مثونة الرد عليه بقوله : « ويرتضى مامور أيضا بما قال رشيد الدين ويجهتد لأن يبرر الحق العلوى الشرعى للفاطميين بجعله ميمون القداح هو محمد بن اسماعيل غير أن ميمونا قد صبح وجوده تاريخيا فى المصادر الشيعية وفى الاسماعيلية أيضا وهذا مما يخلزل رأيه ويفنده » (٤٠) . كما يتفق انتى ناتنج - الذى استقال من منصبه كوزير لخارجية بريطانيا بعد الاعتداء الثلاثى على مصر عام ٥٦ - مع رأى لويس السابق فيقول : « كان مؤسس الفاطميين الذين اتخذوا اسمهم من دعواهم بصلة النسب الى فاطمة بنت النبى هو سعيد ابن الحسين من نسل عبد الله بن ميمون مؤسس الاسماعيلية الفارسي » (٤١) ، ويضيف برنارد لويس الى قوله السابق بأن المكانة التى وصل اليها الاسماعيليون كانت تحول دون الاعتراف بزيف نسبهم ونسبتهم الى ميمون القداح وأنهم اختلقوا هذا النسب لتبرير حقهم فى الحكم كما يرى أن المرجع الذى اعتمد عليه مامور وضع فى القرن الثانى عشر الميلادى وهو يمثل مرحلة متأخرة من مراحل الدعوة مما يؤكد أن زيف نسبهم الصريح قد أهاب بالمؤرخين أن ينكروا وجود شخصية القداح (٤٢) .

وإذا كان برنارد لويس قد رد على ما قاله مامور عن شخصية القداح ، فان كاتباً باطنياً معاصراً قد تكفل أيضا بالرد على عارف تامر الذى اذاع ما قاله مامور نقلا عن الداعى ادريس أو غيره كرشيد الدين ،

(٣٨) انظر المزمع لدين الله ٨ ، ٩ لعارف تامر والقرامطة ٨٥ لعارف تامر أيضا

(٣٩) انظر القرامطة ٨٦ .

(٤٠) اصول الاسماعيلية ٩٣ .

(٤١) العرب تاريخ وحضارة ١/١٥٠ ، ١٥١ ترجمة محمود مسعود .

(٤٢) انظر اصول الاسماعيلية ٩٦ ، ٩٧ .

فينقل الدكتور مصطفى غالب عن عارف تامر رأيين متناقضين عن القداح ، الأول هو حديثه عن الميمونية كفرقة جعفرية قالت بامامة جعفر الصادق وكان يتولى قيادتها ميمون القداح وهو فارسي الأصل ومن تلامذة جعفر الصادق وتعتبر هذه الفرقة الركيزة التي قامت عليها الاسماعيلية فيما بعد(٤٣) ، ثم يستدرك عارف تامر في مكان آخر فيقول : ان الامام محمد بن اسماعيل هو نفسه كان يحمل لقبى ميمون والقداح(٤٤) ، وبعد أن يشير مصطفى غالب الى هذين النصين المتناقضين فعلا لعارف تامر ، يقول : « التناقض في هذين القولين ظاهر واضح لا يحتاج الى مناقشة وتعليق ففي الوقت الذي يقول عارف تامر ان ميمون القداح من أصل فارسي ومن تلامذة جعفر الصادق يعود ثانية وفي نفس الكتاب ليقول بأن محمد بن اسماعيل هو نفسه كان يحمل لقب ميمون القداح بعد أن يكلف نفسه عناء الاتيان بالمصادر التي تؤيد هذه الأقوال المتناقضة » (٤٥) . ثم يتحدث مصطفى غالب عن ميمون القداح فيرى أنه كان فيلسوفا وعالما ومن واضعى أسس الحركة الاسماعيلية وأنها ازدهرت على يده ويد أولاده وأحفاده ويرجع استقرار القداح في سلمية في أواخر حياته للتخطيط والتأليف حتى وافته المنية (٤٦) . لهذا يقول عما يقوله عارف تامر : يمكننا أن نضيف أسطوره هذه الى الأساطير الخيالية السابقة التي لا تستحق الجدل والمناقشة لتفاهتها وتناقضها مع الوقائع والحقائق التاريخية التي أوردتها التامر نفسه في أكثر من مناسبة تحدث فيها عن أسرة ميمون القداح » (٤٧) .

بهذا نكون قد انتهينا من الرواية التي تزعم أن القداح لم يكن سوى لقب للامام والمناقشات التي دارت حولها ، وتبقى أمامنا روايتان تتفقان على وجود شخصية القداح احدهما تقول انه هو الامام من نسل الحسين ابن علي وكان آباؤه هم الأئمة في دور السر ويأتى من نسله بقية الأئمة الفاطميين ، والأخرى ترى أنه كان حجة ووصيا ومستودعا لسر الامام . وقبل أن نقطع برأى في هذين الرأيين نناقش مجموعة من القضايا ، لعلها تساعدنا في الوصول الى الحقيقة حول هذا الموضوع :

(٤٣) انظر الامامة في الاسلام ٨٨ لعارف تامر .

(٤٤) انظر القرامطة ٨٥ ، ٨٦ .

(٤٥) تاريخ الدعوة الاسماعيلية ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٦) انظر الحركات الباطنية في الاسلام ٩٢ د. مصطفى غالب .

(٤٧) الحركات الباطنية في الاسلام ٩٢ وتاريخ الدعوة الاسماعيلية ١١ ، ١٢ .

أولا : مقتل أبي عبد الله الشيعي أكبر الدعاة بيد رجال المهدي
وهو الذي مهد الأرض لعبيد الله المهدي بجيده في شمال افريقية ، وكان مقتله كما يروى الداعي ادريس نتيجة لشك الشيعي في الامام ، وقد تبعه في شكه هذا بعض مشايخ المغرب العربي حتى أن شيخ مشايخ الشيعة هارون بن يوسف خاطب عبيد الله المهدي بقوله : ان كنت المهدي فأرنا المعجزات فانا قد شككنا فيك فأوصى عبيد الله به من قتله (٤٨) ، ثم يقول الداعي ادريس عن مقتل أبي عبد الله الشيعي : « وقد قيل ان الامام أمر بقتل أبي عبد الله ثم ترحم عليه فان كان ذلك فهو تطهير له ليموت على الطاعة » (٤٩) . ورغم أن مصطفى غالب هو محقق كلام الداعي ادريس السابق الا أنه يقول عن الشيعي بأنه قضى آخر أيامه بالقرب من الامام مخلصا له حتى أدركته الوفاة فدفن باحتفال مهيب وصل عليه الامام نفسه (٥٠) . هكذا يحاولون أن ينفوا عن أنفسهم الجرائم فتلصق بهم عن طريق التناقض والاضطراب في القول .

ويروي القاضي عبد الجبار رواية مقتل الشيعي بتوسع فيري أن أصحاب أبي طاهر القرمطي عاتبوه سرا فيما بينهم لما وقع منه من المفاسد التي أدت الى الفضيحة وشماتة الأعداء فقال لهم : « ما الحيلة ؟ ! ما اخترنا هذا لأنفسنا وقولوا لنا من كان من أهل هذه الدعوة لم تكن له سقطة وفضيحة ! ! (٥١) ، وبدأ القرمطي يروي لهم ما حدث من الدعاة فروى فضيحة المنصور بن حوشب « بعدن لاعة » وفضيحة علي بن الفضل « بجيشان » وفضيحة المهدي « بسجلماسة » حتى ان شيخ المشايخ أبا موسى هارون بن يوسف قال لسعيد في وجهه : « ويلك أنت الغاوي لا المهدي تزني وتلوط وتشرب الخمر وتكذب وتغدر وتسفك الدم ويلك أي شيء أنت ؟ وابن من أنت ؟ » فقال : أنا المهدي الذي بشر به أبو عبد الله الشيعي فجاءوا بأبي عبيد الله الشيعي فقالوا له : هذا هو المهدي ؟ فأنكر وقال لا فقال له المهدي : ألم تقل لهم « بسجلماسة » هذا هو المهدي الذي كنت أدعو اليه ، فأقبل أبو عبد الله على أبي موسى والجماعة وقال : يا هؤلاء غلطت كما يغلط الناس . وروى أن الشيعي كان ممن يدينون بإمامة موسى بن جعفر وولده وأنه رجع عن ذلك بعد وفاة الحسن العسكري

(٤٨) انظر عيون الأخبار ١١٨ ، ١١٩ .

(٤٩) عيون الأخبار ١٢١ وقارن المجالس والمسايرات ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٥٠) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيليه ١٦٩ .

(٥١) تثبيت دلائل النبوة ١٦١ ضمن أخبار القرامطة .

ثم استجاب الى داعية محمد بن اسماعيل ولقى الامم بالكوفة وكان بين يديه غلامان ، فقال له الامام حين ودعه : يا أبا عبد الله هذان اماماك فمن دعاك منهما فأجبه . وأنه خرج الى اليمن ومنها الى مكة ومنها الى المغرب فلما مات الامام كانت تأتيه الكتب باسم الغلامين وفيها بعض العلامات التي كانت بينه وبين الامام فظن الشيعة أنه المهدي وما هو بالمهدي ولكنه رجل سوء كذاب شرير عدو لله وعدو لرسوله وعدو لأهل بيته وعدو للشيعة وعدو للمهدي ، ثم يقول القاضي عبد الجبار ان المهدي وافق الشيعة على غدراته وأكاذيبه وأنهما تشابها وأنفرد المهدي ومعه الأموال وأعمل الحيلة وقتل أبا عبد الله (٥٢) ، ويذكر القاضي عبد الجبار أيضا أنه لما قتل الشيعة قام أخوه أبو العباس وكان أخص بالمهدي وأعلم بالدعوة ونادى على المهدي بأنه كذاب فأخذ يحرض عليه الناس بالمغرب ففس عليه المهدي من قتله ثم قام من بعده أبو زاكى تمام بن معارك وكان من خاصة المهدي أيضا ومن الشيعة وأخذ ينادى في الناس احذروا هذا المشرقي الكذاب فإنه لا دين له فنشر المهدي الأموال في الناس وأوصى من قتل أيا زاكى وأصحابه (٥٣) .

ثانيا : موقف أهل مصر من المعز لدين الله حينما قدم عليهم من المغرب ومألوه : « الى من ينتسب مولانا ؟ فقال لهم المعز : سنعقد مجلسا ونجمعكم ونسرد عليكم نسبنا ، فلما استقر المعز بالقصر جمع الناس في مجلس علم وجلس لهم وقال : هل بقي من رؤسائكم أحد ؟ فقالوا : لم يبق معتبر فسل عند ذلك نصف سيفه وقال هذا نسبي ونثر عليهم ذهبيا كثيرا وقال : هذا حسبي فقالوا جميعا : سمعنا وأطعنا » (٥٤) ويعقب ابن خلكان على موقف المعز السابق بقوله : « وفيه أيضا دلالة على ذلك فإنه لو عرف نفسه لذكره وما احتاج الى ذلك المجلس الذي ذكرناه » (٥٥) .

ثالثا : قطع قرمط وعبدان الدعوة وذلك حينما مات الامام بسلمية وأرسل اليه قرمط فأنكر منه أشياء فاستراب فيه وأرسل اليه عبدان الذي عرف موت الامام الذي كانوا يكتبونه فسأل ابنه عن الحجة ومن الامام الذي يدعو اليه فقال الابن : ومن الامام ؟ فقال عبدان : « محمد ابن اسماعيل صاحب الزمان » فأنكر ذلك وقال : لم يكن اماما غير أبي وأنا أقوم مقامه حينئذ رجع عبدان الى قرمط وعرفه الخبر فجمع الدعوة

«٥٢» انظر المصدر السابق ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

«٥٣» انظر المصدر السابق ١٦٣ .

«٥٤» وفيات الاعيان ٨٢/٣ .

«٥٥» المصدر السابق ولكن ينكر ابن خلكان أن ابن طباطبا هو القائل للمعز ويرجع أن يكون ابنه لوفاة ابن طباطبا قبل دخول المعز مصر بكثير ٨٢/٣ ، ٨٣ .

وأمرهم بقطع الدعوة لقول صاحب سلمية : لا حق لمحمد بن اسماعيل في هذا الأمر ولا امامة ، فلما قطع قرمط وعبدان الدعوة من ديارهم لم يمكنهما قطعها من غير ديارهم لانتشارها في سائر الأقطار ومن هنا انشق قرمط على صاحب سلمية وقطع مكاتبته (٥٦) .

وابعا : موقف أبي مهزول القرمطي من عبيد الله المهدي الذي فر من سلمية حينما علم بوصول أبي مهزول اليها فلما وصل القرمطي الى سلمية ، وعرف بفرار المهدي الى المغرب انتقم من أهل المهدي في سلمية فقتلهم جميعا وقتل كل من فيها حتى ترك سلمية وليس بها عين تطرف (٥٧) ، ولهذا حينما قبض على القرمطي وحمل الى بغداد اعترف أنه داعية المهدي ودلهم على صفته ولولا شكه في المهدي ومعرفته بحقيقته لما انتقم من أهله وأهل البلد كلها ، وقد كرر على ابن الفضل ما فعله القرمطي فقطع الدعوة للامام ودعا الى نفسه واستقل بالأمر وادعى الألوهية حتى أرسل اليه عبيد الله المهدي من تنكر في صور طبيب فقصدم بالسم (٥٨) .

هذه نماذج من موقف الدعاة من الأئمة ، والرأي الذي أرتاح اليه في تفسير هذه الأحداث أن بعض هؤلاء الدعاة كانوا حقا مخدوعين بدعوة هؤلاء وخصوصا الشيعي لأنه كان يؤمن من قبل دخوله الدعوة بامامة الحسن العسكري فلما مات استجاب لدعاة محمد بن اسماعيل ، أي أنه نشأ وتربى على الايمان بالمهدي المنتظر الذي على يديه يكون الخلاص والذي سيظهر قريبا ليقتص من الظلمة ويعيد الحق الى أصحابه ومن هنا كان مخلصا أشد الاخلاص للدعوة الى المهدي الى أن خاب أملة في عبيد الله فلم يكن أمام الشيعي بد من مواجهة المهدي والتبري منه حينما علم كذب المهدي وانتحاله ، وكذلك أبو موسى هارون بن يوسف .

وبعضهم كان يعلم حقيقة المهدي وكذبه من البداية كأبي مهزول القرمطي وكان يريد أن يستأثر بالأمر لنفسه لكن المهدي لاذ بالفرار ، وكذلك علي بن الفضل الذي خلع الطاعة وادعى الألوهية حينما تمكن من اليمن .

خامسا : خروج بعض الناس من المذهب وارتدادهم عنه لمعرفتهم بزيغ هؤلاء مما دفعهم الى التشهير بهم وبنسبهم كما فعل محمد بن مالك

(٥٦) انظر اتعاظ الحنفا ٣٤١ ، ٣٤٢ ضمن أخبار القرامطة .

(٥٧) انظر بغية الطلب ص ٢٧٥ ضمن أخبار القرامطة ورسالة استتار الامام ٢٥ ضمن

أخبار القرامطة وقارن عيون الأخبار ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ .

(٥٨) انظر كشف أسرار الباطنية ٢٣٣ ، ٢٣٤ ضمن أخبار القرامطة وعيون الأخبار ٤٠ .

الحمدادى صاحب (كشف أسرار الباطنية) فان مثل هذا يكون أدري بحقيقة نسب هؤلاء وفكرهم .

سادسا : اصطناع الفاطميين لليهود والنصارى وتقريبهم عن غيرهم وتوليتهم أمر المسلمين كما سنين هذا الى جانب مخالفتهم الواضحة والصريحة لصريح الكتاب والسنة كل هذا يؤكد صحة نسبتهم الى القداح ويجعلنا نجزم بأن دعوة القداح وابنه الى امامة آل البيت لم تكن (الا قناعا يستترا به ووسيلة لاستهواء العامة وبعيد أن يستنفذ بنو القداح وهم من أقطاب الإنكار والالحاد نشاطهم وذكاءهم فى سبيل تأييد دعوة يسخرون منها فى أعماق قلوبهم ويقىمون للدين دعامة وما قاموا بدعوتهم الا لسحقه وسحق جميع التعاليم الدينية والأخلاقية) (٥٩) . ولذلك نجدهم يلعنون الأنبياء بعد وفاة عبيد الله المهدي وبخاصة « نبي العرب وأصحابه فقالوا : العنوا الغار ومن حوله ، العنوا عائشة وبعليها والعنوا جميع الأنبياء » (٦٠) فكيف نعد هؤلاء من آل البيت !؟

سابعا : اتفاق أهل المعرفة بالنسب على موت محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق الذى ينتسب اليه هؤلاء وهو صغير دون أن يعقب يفضح حقيقة أمرهم . وعن انتساب هؤلاء الى محمد بن اسماعيل يقول الحمدادى : (وقد زعموا أنهم من ولد محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق وحاشا لله ما كان لمحمد بن اسماعيل من ولد ولا يعرف ذلك من الناس أحد) (٦١) ، ويرى ابن دحية أن أمر نسبهم هذا منحول وضعه لهم ابن خداع الحسينى بعد أن كان قد أنكره فى دمشق فيقول : (فلما ملكوا البلاد المصرية وتحكمت سيوفهم فى البرية أرسلوا الى ابن خداع الحسينى النابه بزعمه البايع آخرته بزهد الثمن فى حكمه فأخرج لهم النسب ووصل لهم السبب فقدموه على دمشق طعمة له على ذلك) (٦٢) . كما يرى أن بعض النسابين تابعوا ابن خداع ونسجوا على منواله مثل أبى الغنائم (٦٣) .

وبعد هذه الآراء فأننا نميل الى القول بأن هؤلاء قد نجحوا فى انتحال النسب واستغلوا دعوة الدعاة الى ذلك - لهذا قضوا على كل من حدثته نفسه بالشك فى أمرهم - وأن انتحالهم النسب الى آل البيت قد خدمهم كثيرا فى دعايتهم السياسية وعلى هذا فأننا حينما ننكر نسبة هؤلاء الى

(٥٩) تاريخ الجمعيات المرية ٤١ .

(٦٠) تثبيت دلائل النبوة ١٦٣ ضمن أخبار القرامطة .

(٦١) كشف أسرار الباطنية ٢١٤ .

(٦٢) التبراس لمى تاريخ خلفاء بنى العباس ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٦٣) انظر المصدر السابق ١٠٨ .

آل البيت فاننا نربأ بأهل البيت - الذين نجلهم جميعا - أن يأتوا بهمة القبانح الشنيعة التي قام بها هؤلاء والذي لأجلها أجمع أهل الفرق على كفر أصحابها ومروقهم من الدين وعلى وجوب مجابتههم بالقوة ، وعلى هذا نرجح أن هؤلاء لم يكونوا سوى أبناء وحفدة ميمون القداح تلميذ وحفيد عبد الله بن سبأ اليهودي أحقد الحاقدين على الاسلام ورسوله وأهل بيته .

وبعد أن انتهينا من مناقشة قضية نسب الفاطميين يجب أن نعرض لرأى الغزالي أولا ثم لآراء الذين أقروا بصحة هذا النسب وأدلتهم التي احتجوا بها .

(٥) رأى الغزالي في نسب الأئمة الفاطميين

يرى الغزالي أن الاسماعيلية ينسبون الى محمد بن اسماعيل ابن جعفر ويزعمون أن أدوار الامامة انتهت به لأنه كان هو السابع من الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأن أدوار الامامة سبعة عندهم وأكبرهم يثبتون له منصب النبوة وأن الامامة تستمر في نسبه وأعقابيه ، ثم يقوله ان أهل المعرفة بالنسب في كتاب الشجرة قد ذكروا أن محمد بن اسماعيل مات ولم يعقب (٦٤) ، وفي حديثه عن أهدافهم والوسائل التي اتبعوها للوصول الى هذا الهدف يرى أنهم قالوا : يجب أن نختار رجلا ممن يساعدنا على المذهب ونزعم أنه من أهل البيت وأنه يجب على كافة الخلق مبايعته وطاعته لأنه خليفة رسول الله ومعصوم عن الصغائر والكبائر من جهة الله (٦٥) ؟

والغزالي وإن لم يهتم بالبحث عن حقيقة نسب هؤلاء لأن ذلك لا يتفق مع منهجه ، إلا أنه التفت الى المطلوب والأهم وهو الإشارة الى أن هؤلاء أدعياء في نسبهم الى آل البيت ولا يهم بعد ذلك الى من ينتسبون وإن كان قد أشار الى أصناف الحاقدين فذكر أنهم من المجوس والمزدكية والثنوية وملحدة الفلاسفة ولم يلتفت الى اليهود فهل كان الغزالي ممن يرون أنه هؤلاء ينتسبون الى المجوس ؟ ربما .

وهو رأى طائفة من الباحثين في نسب الباطنية كما سنبين - وكان لحديث الغزالي السابق عن انتحالهم النسب لآل البيت أثره المباشر عليهم لهذا نجدهم حينما يتحدثون عن نسب الأئمة يفترون على الغزالي ، حيث

.....

.....

.....

.....

(٦٤) انظر الفضائح ١٦

(٦٥) انظر الفضائح ١٩

كان لكتابه فى الرد عليهم أثره فى فضح حقيقتهم ، لهذا راحوا يهدون بالسباب والشتم ، وهذه هى صفات الكاذبين لا أصحاب الحق الذين يتجادلون بالحسنى لهذا فإنهم بدلا من أن يتناقشوا بالموضوعية وبالجملة راحوا يلصقون بالغزالي تهما شنعاء - لم يقل بها - من شدة الغيظ والافحام وعدم القدرة على الرد العلمى الموضوعى المقنع ، ومن أمثلة ذلك نجدهم يقولون ان الغزالي لعن الحسين وكان مبغضا لآل البيت من أجل التقرب لخليفة العباسى وفى هذا يقول الداعى ادريس : « وانما فعل الغزالي واشباهه تقربا الى الخليفة البتحدى العباسى ، ولا شك أن الغزالي كان مناصبا لأهل (بيت محمد) مبغضا لهم وهو الذى ذكر أن الإمام الحسين بن على بن أبى طالب - صلوات الله عليه - خارجى خرج على يزيد بن معاوية ولعن الغزالي من يلعن يزيد بن معاوية لعنهما الله وأوردهما النار الحامية (٦٦) . كما يرى أن الغزالي قد طعن فى نسب الفاطميين لعداوته لآل البيت وأن العامة قد اتبعته فى ذلك فيقول : « فلعداوته أغنى الغزالي ونصبه طعن على الأئمة المهديين وجاء فى شرف نسبهم بالبهت المبين فاتبعه على ذلك العامة المبغضون لآل الرسول الحاسدون لهم على ما آتاهم من الفضل الجليل » (٦٧) . والمعروف أن الغزالي لم يكن أول من طعن فى نسبهم ولكن سبقه الى هذا علماء المسلمين كما أشرنا الى ذلك ولكنهم ذكروا الغزالي لأن كتابه كان له شهرة كبيرة وأثره على الجمهور مما أثر بدوره على مكانتهم وفضح مقاصدهم وهذا واضح من نص الداعى ادريس السابق وقوله فاتبعه على ذلك العامة .

فأيها أفضل أن يكون هذا واشباهه ومن ينتسب اليهم هم الحاقدين على آل البيت ، المنتحلين لنسبهم ، أم يكون الغزالي واشباهه من علماء الاسلام وفقهائه ، هم الكاذبين الحاقدين على آل البيت المجردة طعنهم فى نسب مشعوذ دجال ينتحل النسب لآل البيت لهدم الاسلام وتضييع معالم النبوة !؟

وبعد أن عرضنا لرأى الغزالي يجب مناقشة آراء المقرئين لصحة التنبؤ الفاطمى .

(٦٦) عيون الأخبار ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٦٧) المصدر السابق ص ١٦٠ .

(٦) مناقشة المقرين لصحة نسب الفاطميين

هناك مجموعة من المؤرخين أقروا بصحة هذا النسب ومن هؤلاء ابن الأثير وابن خلدون والمقریزی من القدامى والدكتور أحمد شلبی من المحدثين ، وسنبداً بعرض آراء القدامى ثم نتبعه برأى المحدثين .

أولاً - القدامى

١ - ابن الأثير :

فابن الأثير يستند في قوله بصحة نسب الباطنية على قصيدة الشريف الرضى التى يقول فيها :

ما مقامى على الهوان وعنى مقول « صارم » وأنف حمى
ألبس البذل فى بلاد الأعادى وبمصر الخليفة العلوى
من أبوه أبى ومولاه مولا ى اذ ضامنى البعيد القصى

ويلق ابن الأثير أهمية كبيرة على هذه القصيدة فيرى أن عدم ورودها بدويان الشريف الرضى كان خوفاً من بنى العباسى ، وأن إنكاره لنسب الفاطميين فى المحضر المتضمن القدح فى نسبهم كان بسبب الخوف الذى يحمل على أكثر من هذا وأن فى علم كتابته اعتذاراً للخليفة عن القصيدة دليلاً قوياً على صحة هذا النسب ، كما يرى ابن الأثير أنه سأل جماعة من العلويين عن نسب عبيد الله المهدي فلم يرتابوا فى صحته (٦٨) .
والرد عليه يتمثل فيما يلى :

— أما عن قصيدة الشريف الرضى التى يعلق عليها ابن الأثير أملاً كبيراً فإن ابن كثير يروى لنا أن هذه القصيدة منحولة وأن الخليفة القادر بأمر الله لما سمع القصيدة انزعج وأرسل الى أبى الشريف الرضى يعاتبه فأرسل الموسوى الى ابنه فأنكر الرضى القصيدة ويعقب ابن كثير بقوله :
(والروافض من شأنهم التزوير) وأن أبا الشريف الرضى طلب منه أن يقول أبياتاً يقدح فيها فى نسب العبيديين ويقول فيها انهم ادعياء فخاف الرضى غائلة ذلك وأصر على أن لا يقول شعراً يقدح فيه فى نسب الفاطميين خوفاً على نفسه من غدرهم وأن الخليفة بعث أبا حامد الاسفرايينى والقاضى أبا بكر اليهما فحلفا لهما الايمان المؤكدة أنه ما قالها (٦٩) .

(٦٨) النظر الكامل ٨/٨ . ٩ .

(٦٩) النظر البجاية والنهاية ٨/١٢ .

ويرى الدكتور حسن ابراهيم (٧٠) أنه لو ثبت ذلك الشعر لأحد العلويين لكان دليلا قاطعا على صحة نسب الفاطميين الا أنه يرى أن ذلك الشعر من صنع دعاة الاسماعيلية وأنهم قالوه ونسبوه الى الشريف الرضى لأجل تقوية مركزهم في بلاد المشرق والعراق . كما يرى أن الشريف الرضى نفى نسبة هذا الشعر اليه وأقسم الأيمان المغلظة أن هذه الأبيات لم تكن من نظمه ولهذا لم ترد بديوانه كما لم يروها عنه الرواة وأنه امتنع عن الكتابة بالاقرار في محضر العباسيين خوفا من دعاة مصر (٧١) .

ولكن ليس صحيحا - كما ذهب الدكتور حسن ابراهيم - أنه لو صح ذلك الشعر لأحد العلويين لكان دليلا قاطعا على صحة نسب الفاطميين لأنه من السهل أن يغتر الشريف الرضى أو غيره من العلوية بدعاية الفاطميين القوية فيقول فيهم شعرا ويصحح به نسبهم وليس معنى ذلك أنهم ينتسبون الى آل البيت رغم هدمهم لقواعد الاسلام والدعوة الى ذلك صراحة كما هو واضح في كتبهم .

- أما عن قول ابن الأثير بأنه سأل بعض العلويين عن نسب العبيديين فلم يرتابوا في ذلك فلا شك عندي أن هؤلاء قد اغتروا بالدعاية السياسية القوية التي نجح العبيديون في ترويجها عن نسبهم .

٢ - ابن خلدون :

ويحتج ابن خلدون على صحة نسب الفاطميين بما يلي :

١ - كتاب المعتضد الى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلماسة بالقبض على عبيد الله المهدي .

٢ - شعر الشريف الرضى .

٣ - طبيعة الوجود في الانقياد اليهم وظهور كلمتهم (٧٢) .

(٧٠) الحقيقة أن الدكتور حسن ابراهيم يلاحظ على آراء المقرين بصحة نسب العبيديين

ما يلي :

(أ) انها تقوم على العاطفة .

(ب) ان أصحاب هذه الآراء يختلفون فيما بينهم في سلسلة نسب العبيديين حتى انها تبلغ عشرات السلاسل المختلفة .

(ج) ان الذين أيدوا نسب العبيديين من أهل السنة كانوا يجهلون الحقائق عن

أصول المذهب الاسماعيلي ونظمه السرية . انظر عبيد الله المهدي ص ١٤٨ ،

١٤٩ ، ثم ينتهي الى أن المهدي من آل القداح ولا صلة له بآل البيت . انظر

المصدر السابق ١٦٥ - ١٦٩ .

(٧١) انظر عبيد الله المهدي ص ١٤٦ .

(٧٢) انظر تاريخ ابن خلدون ٣/ ٣٦٠ ، ٤١/ ٤٠٠ .

أما عن قصيدة الشريف الرضى فقد انتهينا من الحديث عنها عند الحديث عن ابن الأثير .

— وأما بالنسبة لكتاب المعتضد الى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلماسة وأمره لهما بالقبض على عميد الله المهدي فليس فيه أى دليل ولا شبهة على صحة نسب المهدي — كما يرى ابن خلدون — لأن المهدي لم يكن وحده هو المنتحل لهذا النسب ولكن تروى كتب التاريخ أن كثيرا غيره من الأدعياء ادعوا هذا النسب فصاحب الزنج هو الآخر ادعى النسب لآل البيت من قبل المهدي ويروى ابن خلدون نفسه عنه انه لما رأى كثرة خروج الزيدية من الفاطميين انتحل هذا النسب وادعاه وأنه ليس من أهله ويضيف ابن خلدون أن صاحب الزنج كان خارجيا على رأى الأزارقة يلعن الطائفتين من أهل الجمل وصفين ويرى أنه لا يجوز أن يكون مثل هذا صحيح النسب وأنه لأجل انتحاله هذا النسب وبطلانه فى دعاويه فسد أمره فقتل ولم تقم له دولة بعد أن فعل الأفاعيل وعاث فى جهات البصرة واستباح الأمصار وخربها وهزم العسكر (٧٣) . ورغم وضوح انتحال صاحب الزنج النسب الى آل البيت فانه كان كثير الاتباع وقد لاقت الدولة الاسلامية الكثير من شروره وأفعاله . ولم يقل أحد أن الناس انصرفوا عنه لمجرد أنه دعى ، أو أن الدولة لم تلتفت اليه لذلك أيضا . ولكن أمر المعتضد بالقبض على المهدي هو ما يجب على كل رئيس أو مسئول أن يسارع فى عمله ليقضى على مثيرى الفتن قبل أن ينمو خطرهم ويهددوا أمن وكيان الدولة وبخاصة اذا كانت تلك الدولة قد لاقت الأمرين من أمثال هذا الدعى .

— أما عن قول ابن خلدون بطبيعة الوجود فى الانقياد اليهم وظهر كلمتهم فان الوجود اليوم أكثر انقيادا لليهود فى فلسطين ، كما أنهم أكثر ظهورا من الفلسطينيين أصحاب الأرض ، وأكثر فاعلية من جموع العرب ، ولم يقل أحد بأنهم على صواب ، أو أصحاب حق ، لمجرد انقياد الوجود لهم ، وظهر كلمتهم . كما أن قوى البغى فى الشرق والغرب اليوم أكثر ظهورا وسيطرة والدنيا أكثر انقيادا لهم من الفاطميين ولم يقل أحد بأنهم محقون لهذه الأمور فهل الشيوعيون الذين لا هم لهم الا اباداة المسلمين واستئصال شأفتهم من على وجه البسيطة فى أفغانستان بالأمس القريب ومحاربتهم للأديان بصفة عامة ونظرتهم اليها على أنها « آفيون الشعوب » أصحاب حق لمجرد قوتهم وانقياد الدنيا لهم ؟ مجرد سؤال .

— والحقيقة أن الملاحظة العامة على موقف ابن خلدون من العبيديين .

(٧٣) انظر تاريخ ابن خلدون ١٨/٤ - ١٢ - ٣٠١/٣ - ٣٠٣ . ٣١٩ - ٣٢٨ .

بصفة خاصة موقف يقوم على العصبية والتبرير لموقفهم وأحوالهم على طول الخط .

٣ - المقرئى :

وقد أورد المقرئى آراء ابن خلدون عن صحة نسب الفاطميين ، فهو الآخر يحتج بما يلى :

(أ) طول مدة حكمهم .

(ب) قصيدة الشريف الرضى .

(ج) كتاب المعتضد بالقبض على المهدي ولأن المهدي لو كان دعيا - فى رأى المقرئى - لما استجاب له الناس ولما مر للمعتضد بفكر ولا خافه على ضيعة من ضياع الأرض (٧٤) .

وأعتقد أنه ليس هناك جديد فى رأى المقرئى يستحق الرد والمناقشة بعد ما ناقشنا آراء ابن الأثير وابن خلدون وأن قول المقرئى بطول مدة حكمهم هو نفس كلام ابن خلدون بظهورهم وانقياد الدنيا لهم والحقيقة ان الباطنية حكموا طويلا لأنهم أهل بطش وقوة ، فهم - كما يرى فون هامر - اتحاد من السجاليين والمغفلين استطاع أن يسئ الى الأديان والأخلاقيات (وأن هذه الجماعة من السفاكين الذين سقطت تحت نصال خناجرهم أسياى الدول ظلوا أقوىاء لأنهم ولمدة ثلاثة قرون - استطاعوا أن يشوا الرعب فى قلوب الجميع الى أن سقط وكر الوحوش فى يد الخلافة التى كانت منذ البداية هدفا للتدمير بأيديهم كرمز للسلطة الروحية والزمنية للمسلمين) (٧٥) . وفى رأى أن هؤلاء المؤرخين - كما يرى بحق محمد عبد الله عنان - لا يميلون الى تصديق نسب عبيد الله المهدي الى اليهودية لأن غيرتهم الدينية تأبى أن يكون المنتحل دعوة المهدي والمؤسس لدولة كبيرة من دول الاسلام من غير المسلمين (٧٦) .

ثانيا - المحدثون :

— الدكتور أحمد شلبى :

من المؤرخين المحدثين الذين يقرون بصحة نسب الفاطميين الى آل البيت الدكتور أحمد شلبى ويحتج بما يلى :

(٧٤) انظر المواعظ والاعتبار ١٨/٢ - ٢٥ .

(٧٥) نقلا عن العشاشين فرقة ثورية ٣١ لبرنارد لويس .

(٧٦) انظر تاريخ الجمليات السرية ٤١ .

(أ) أن الطعن فى هؤلاء كان من قبيل خصومهم السياسيين الذين استغلوا هذا الطعن فى حريهم السياسية .

(ب) أن البحث العلمى الصحيح لا يقبل هذا التشكيك .

(ج) أن الصلة بين الفاطميين والاسماعيلية كانت من عوامل الطعن فى نسبهم ، كما أن غموض نسب هؤلاء فى فترة الستر كان هو الآخر أحد العوامل التى ساعدت على الشك فى نسبهم .
ولهذا يرى أن المؤرخين الذين قالوا بصحة نسب هؤلاء لم يتفقوا على تسلسل النسب بين جعفر الصادق وعبيد الله المهدي .

(د) أن مكافحة الدعاة والجهد الذى بذله أبو عبيد الله الشيعى لتكوين دولة كبيرة لا يستساغ أن يكون من أجل رجل يهودى ، كما يرى أن افشاء سرهم وأمرهم كان كافيا للقضاء عليهم .

(هـ) يستدل بقول ابن الأثير وابن خلدون والمقرئزى بصحة نسبهم (٧٧) .

والرد عليه يتمثل فى النقاط التالية :

١ - أن الفاطميين هم الذين نجحوا فى استغلال النسب لآل البيت فى دعايتهم السياسية القوية والمنظمة .

٢ - أن البحث العلمى يحتم على الباحث أن يعالج القضية من جميع جوانبها العقائدية والاجتماعية والسياسية ولاكتفى بالسرد التاريخى المباشر وبخاصة بعد أن ظهرت مصادر الاسماعيليه ومؤلفاتهم الى الوجود .

٣ - نسى الدكتور شلبى الخلاف الكبير الذى أدى الى انفصال القرامطة عن الاسماعيليه ، وكان نتيجة لمعرفة أبى مهزول القرمطى لحقيقه عبيد الله المهدي وانتحاله النسب الى آل البيت ولهذا عجل بالذهاب اليه فى سلمية ليقتضى عليه ، لكنه فر الى المغرب . وهذا ما دفع أبا مهزول القرمطى أن يقضى على أهل المهدي فى سلمية وأن يدل الخليفة العباسى على أوصاف المهدي ولهذا أرسل الخليفة الى عماله بأمرهم بالقبض على المهدي وقد كان لولا أبو عبد الله الشيعى الذى خلصه من السجن .

٤ - ان المؤرخين الثلاثة الذى استدلل بهم الدكتور شلبى فى تصحيحه لنسب الفاطميين لم يقيم استدلالهم على دليل صحيح كما أشرنا . هذا الى جانب اختلاف هؤلاء المؤرخين فى تسلسل نسب الفاطميين كما أشار الدكتور شلبى نفسه .

وبعد ، فان الملاحظة العامة التى يخرج بها الانسان فى نهاية هذه المناقشات أن الذين يقرون بصحة نسب العبيدين الى آل البيت هم جماعة من المؤرخين وجماعة قليلة اذا قيسوا بعدد المؤرخين المنكرين لهذا النسب من ناحية وبعدد الباحثين المهتمين بهذا الشأن من رجال الفرق من ناحية أخرى ، كما أن الاجماع منعقد بين رجال الفرق والعقيدة على اختلاف مذاهبهم أن هؤلاء أدعياء خارجون عن الاسلام بالمرّة .

وفى رأى أن هؤلاء المؤرخين الذين التبس عليهم الأمر لو نظروا بفكر وروية الى ما روهه هم أنفسهم عن هؤلاء لعرفوا حقيقة أمرهم هذا فضلا عن أن ينظروا نظرة عابرة الى عقيدتهم أو يطلعوا على كتب المذهب التى تطفح بالألحاد . أقول لو عرفوا ذلك لما ساورهم أدنى شك فى كذب هؤلاء وادعائهم لهذا النسب هذا الى جانب أن فى اجماع رجال الفرق والمتكلمين والفقهاء والمحدثين على انتحال هؤلاء النسب الى آل البيت فيه أيضا دلالة على كذبهم لأن اجماع الأمة معصوم من الخطأ كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم .

وبعد أن انتهينا الى أن القداح وأبنائه كانوا منتحلين النسب الى آل البيت فانه يجب أن نشير الى حقيقة نسبهم .

(٧) حقيقة نسب القداح

الحقيقة أن معظم المؤرخين المسلمين ينسبون ميمون القداح الى اليهودية ، فعلى بن الحسن الخزرجى يقول : (وكان على ما حكاه بعض العلماء يهوديا فركبه الاسلام فلم ير بدا من الدخول فيه فتظاهر بالاسلام فقدم مشهد الحسين وادعى أنه من ولده والعلماء من العلويين وغيرهم ينكرون نسبه الى أهل البيت) (٧٨) . كما يروى ابن الأثير أن هناك طائفة عدوه من اليهود وأن الأمير عبد العزيز صاحب تاريخ أفريقيا والمغرب قال ان نسبه مغرق فى اليهودية ونقل فيه عن جماعة من العلماء (٧٩) .

(٧٨) المسجد المسبوك ٤١٤ ضمن أخبار القرامطة .

(٧٩) انظر الكامل فى التاريخ ٢٩٦/٨ .

وهناك رواية أخرى تقول ان ميمون القداح مجوسى تزوج يهودية زوجة يهودى وكان لها ابن من زوجها اليهودى هو عبد الله واليه ينتسب الفاطميون (٨٠) . هناك فريق آخر ينسبه الى المجوسية (٨١) ويكتفى فريق آخر بالإشارة الى القول بأنه دعى (٨٢) .

ومن رجال الفرق محمد بن مالك اليماني الذي ينسبهم الى اليهودية ويستشهد على ذلك باصطناعهم لليهود فيقول (والدليل على أنهم من ولد اليهود استعمالهم اليهود فى الوزارة والرئاسة وتفويضهم اليهم تدبير السياسة ومازالوا يحكمون اليهود فى دماء المسلمين وأموالهم وذلك مشهور عنهم يشهد بذلك كل أحد) (٨٣) .

وعن هذا الاختلاف يرى استاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم أن سيمون القداح كان فيما يقال يهوديا وأسلم أو مجوسيا ورث عن أسلافه آراءهم فى الألوهية بالقول بوجود الهين (٨٤) . ومن الممكن الجمع بين هذه الآراء بالقول ان ميمون القداح كان يهوديا نشأ بين المجوس فى فارس واتخذ التشيع وسيلة كغيره من الحاقدين على الاسلام وفى هذا يقول الدكتور مصطفى حلمي : (فان الباطنية من بنى عبيد بن ميمون القداح الذين ادعوا أنهم من ولد محمد بن اسماعيل بن جعفر لم يكونوا من أولاده بل كان جدهم يهوديا ربيبا لمجوسى وأظهر التشيع (٨٥) .

وسواء أكان يهوديا حاقدا على الاسلام وأهله أم مجوسيا أشد حقا من اليهود لضياح ملكهم التليد على يد المسلمين ، فان هذا يوضح لنا لماذا انتحل القداح النسب الى آل البيت ولماذا صنع كل هذا لمحاربة الاسلام فى محاولة منه لطمس معالمه كما حاول أسلافه من قبل .

(٨) الباطنية والاعتقال السياسى

وبالرغم من أن الدعاية السياسية كانت هى الدعامة الأولى التى اعتمد عليها الباطنية فى دعايتهم لاقامة دولتهم ، وفى ترسيخ أقدامهم فى

(٨٠) انظر الكامل فى التاريخ ٢٩٦/٨ ونهاية الأرب ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

(٨١) انظر الفهرست لابن النديم ٢٦٤ . ونهاية الأرب ٣٠٤ وبينان مذنب الباطنية وطلانه ٢١ .

(٨٢) انظر بغية الطلب ٢٧٧ .

(٨٣) كشف أسرار الباطنية ٢١٤ .

(٨٤) انظر جمال الدين الأفغانى ١٦٢ .

(٨٥) السلفية ١٣٣ ، ١٣٤ وقارن الانسان عند اخوان الصفا ٥٤ .

الفصل الثاني

الهدف السياسي للباطنية

تهيه

رغم اختلاف المؤرخين ورجال الفرق فى أصل وديانة القداح حيث تذهب الأغلبية الى أنه يهودى ويذهب الفريق الآخر الى أنه مجوسى الا أنهما يتفقان على أنه أظهر الاسلام ليؤكد له عن طريق التآمر السياسى مع غيره من أعداء الاسلام ، ويتضح هذا من حديث رجال الفرق عن أهداف هذه الجماعة اذ أن تحقيق المطامع الشخصية فى نيل السلطان والملك أيا كان نوعها من بواعث المؤامرة السياسية (٩١) ، وهذا ما قصد القداح حيث لم يقتصر هدفه على الدعوة الى هدم الاسلام وتقويض أركانه ولكن عمد أيضا الى إقامة دولة لتحقيق مطامعه الشخصية وهذا كان هو الهدف الذى قصد اليه أيضا بقية الدعاة المنفصلين عن الحركة كأبى سعيد الجنايى وعلى بن الفضل .

والحقيقة أن الحركات الانتفاضية التى قامت فى عهد الدولتين الاموية والعباسية تعود الى أصل ومبدأ سياسى ودينى واحد ، فأما عن وحدة الأصل التاريخى فانها نشأت وترعرعت بسبب الحوادث التى أثارها النزاع بين الامام على ومعاوية بن أبى سفيان حول مسألة النزاع على السلطة . وأما عن وحدة الأصل السياسى فانها قامت حول المبدأ الذى يستند اليه السلطان أو الحاكم السياسى فى تولى الرياسة والملك أو بمعنى آخر حول مسألة الامامة (٩٢) ، وكانت هناك حركات انتفاضية كثيرة قبل حركة الباطنية ، وكان أصحابها يبيكون على ملكهم الدائر وخاصة الموترين من المجوس الذين حاولوا بالحيلمة تارة وبالمجاهرة تارة أخرى ، ولهذا فقد أحدثوا فى الاسلام حوادث منكرة وقيل ان أبامسلم الخراسانى

(٩١) انظر تاريخ المؤامرات السياسية ١٢ لمحمد عبد الله عنان .

(٩٢) انظر المصدر السابق ١٤ .

من قصدوا الى ذلك وكذلك بابك الخرمى (٩٣) . ومن هنا التقت وحدة الهدف لدى هؤلاء جميعا على تقويض أركان الدين الاسلامى .

وفى دراسة الجانب التنظيمى فى الاسماعيلية كافرزة باطنية والجانب التنظيمى فى الماسونية الحديثة كافرزة يهودية تتضح وحدة الهدف والغاية فى كلتا الجبهتين وهى العمل على تشويه صورة الاسلام الصحيحة (٩٤) .

وعن بداية الباطنية يحدثننا الديلمى أن ذلك : (كان فى سنة خمسين ومائتين من الهجرة وضعه قوم تطابقوا وكان فى قلوبهم بغض للاسلام وبغض للنبي - عليه السلام - من الفلاسفة والملاحدة والمجوس واليهود ليسلخوا الناس عن الاسلام) (٩٥) ، وهذا النص يوضح لنا نوعية الحاقدين والمتآمرين الذين التفوا جميعا فى ثوب الباطنية الفضااض الذى احتواهم جميعا وهم :

(أ) الفلاسفة الملحدون أتباع فلاسفة اليونان .

(ب) الملاحدة عبدة النار من أهل فارس المعروفين بالصابئة .

(ج) المجوس أبناء دولة الفرس الذين ذهب ملكهم على يد الدين الجديد .

(د) اليهود الذين تأمروا على هذا الدين من أول يوم .

ومما يدل على اجتماع هؤلاء على هدف واحد لقاء دندان وعبد الله ابن ميمون القفاح ودندان هذا كان شعوبيا من أهل فارس شديد الغيظ على الاسلام حاذقا بعلم النجوم وكان يزعم أنه وجد فى الحكم النجومى انتقال دولة الاسلام الى دولة الفرس ودينهم المجوسية فى القران الثامن لانتقال المثلثة من برج العقرب الدال على الملة الى برج القوس الدال على ديانة الفرس وكان يتمنى أن يتم ذلك على يديه وكان الى جانب ذلك واسع المال على الهمة عظيم الحيلة فوطأ هذه الدعوة فقصده ابن القداح وأظهر له ما فى نفسه من بغض العرب والمسلمين ونصح دندان بعدم اظهار ما فى نفسه للمسلمين وأشار عليه بالتزام التشيع وذكره بما وقع لبابك حينما أظهر ما فى نفسه فاستجاب له دندان وأمدّه بألف دينار ثم مات

(٩٣) انظر الفهرست لابن النديم ٢٦٧ .

(٩٤) انظر العقائد الباطنية ١٥٠ د صابر طيمية .

(٩٥) بيان مذهب الباطنية وبطلانه ٤ لمحمد بن الحسن الديلمى .

فاتسق الأمر لابن القداح وتقوى بالمال وخرج الى العراق وبث الدعاة
ودبر الأمر (٩٦) .

وعن الهدف السياسى للباطنية يجب علينا أن نعرض أولا لرأى
الغزالي ثم لرأى الباحثين قديما ثم نتبعه برأى المحدثين والمستشرقين عن
هذا الموضوع :

(١) رأى الغزالي فى أهداف الباطنية

يرى الغزالي أن هدف الباطنية هو : « الملك والاستيلاء والتبسط
فى أموال المسلمين وحريمهم والانتقام منهم فيما اعتقدوه فيهم وعاملوهم
به من النهب والسفك وأفاضوا عليهم فنون البلاء » . (٩٧) ، ويرى أن
خبائث مذهبهم وفضائح معتقدهم توضح حقيقة هذا الهدف وتصدقته . (٩٨) ،
وأن الذى دفعهم الى هذا هو ما حدث لهم على أيدي المسلمين من قتل وضياع
ملك . وأن بداية هذه السعوة كانت على يد جماعة من المجوس والمزدكية
والثنوية والفلاسفة الذين كانوا ينكرون الصانع والحشر والنشر والمعاد
ويكذبون الرسل وأنهم تشاوروا وفكروا كيف يحتالون على المسلمين حتى
يردوهم عن دينهم فوجدوا أن أفضل طريقة هي أن ينتحلوا عقيدة الشيعة
وذلك حيث انهم أرك أهل هذه الأمة عقولا وأسخفهم رأيا وأقربهم للتصديق
بالأكاذيب المزخرفة كما رأوا أن يتحصنوا بالانتساب الى أهل البيت وذلك
عن طريق التودد اليهم بما يلائم طبيعتهم من ذكر الظلم الذى وقع لسلفهم ،
والتباكى على ما حل بآل البيت ليتوصلوا به الى تطويل اللسان فى أئمة
السلف الذين هم أسوتهم وقدوتهم وذلك حتى يطعنوا فى الشرع الذى
وصل على أيديهم وبروايتهم كما أوصوا بالتأويل وذلك حتى يقضوا على
ما يتبقى لدى هؤلاء من ظواهر القرآن وذلك حيث انهم ستصبحون أكثرية
بانضمام الشيعة اليهم وبذلك يستطيعون أن يلبسوا على سائر الفرق اذا
استجاب لهم البعض .

كما يرى الغزالي أنهم أوصوا باختيار رجل ينسبونه الى أهل البيت
ليساعدهم على نشر مذهبهم ويزعمون أنه يجب على كافة الخلق مبايعته

(٩٦) انظر الفهرست لابن النديم ص ٢٦٧ وقارن نهاية الارب ص ٣٠٦ ، ٣٠٧

٣٠٨ .

(٩٧) الفضائح ص ٢٠ .

(٩٨) انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

وطاعته وذلك حيث انه خليفة للرسول ومعصوم عن الخطأ والزلل من جية الله تعالى ، كما أوصوا بعدم اظهار هذه الدعوة بالقرب من الامام الذى سيعينوه وذلك حيث ان قرب الدار ربما يهتك الأستار كما أن بعد المسافة سيكون عائقا أمام المستجيب للمذهب أن يقتش عن حال وحقيقة أمر الامام (٩٩) .

وحديث الغزالي السابق عن أهداف الباطنية يوضح ما يلى :

(أ) محاولة هؤلاء الاستيلاء على الملك .

(ب) محاولتهم القضاء على الدين الاسلامى عن طريق التآويل

واظهار التشيع وانتحال النسب لآل البيت لتحقيق الهدف .

والملاحظة الهامة أن آراء الغزالي عن أهداف الباطنية تتفق مع آراء

الباحثين قديما وحديثا عن هذه الأهداف وذلك لأن هذه الآراء قد أجمعت - كما سنبين على تقطتين هما :

١ - هدم الاسلام من ناحية .

٢ - واسقاط دولته من ناحية أخرى .

وهى كما نرى مبادئ تقوم على العقيدة السياسية ذات المغزى

الدينى ، كما أن حديث الغزالي عن أهداف الباطنية يعتبر جزءا من موقفه

العام منهم وقد كان موقفا سياسيا بقدر ما كان دينيا وعقائديا (١٠٠) .

(٢) القدمات

- أما الباحثون القدمات الذين تحدثوا عن هدف الباطنية فمنهم محمد

ابن الحسن اليماني وعبد القاهر البغدادى والقاضى عبد الجبار ومحمد

ابن الحسن الديلمى وابن الجوزى وابن تيمية .

فمحمد بن الحسن اليماني يرى أن ميمون القداح كان يهوديا من

ولد الشلعلع بالشام وكان يظهر الاسلام (وكان من أحبار اليهود وأهل

الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب وكان صائفا يخدم اسماعيل بن جعفر

الصادق وكان حريصا على هدم الشريعة المحمدية لما ركب الله فى اليهود

من عداوة للاسلام وأهله والبغضاء لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(٩٩) انظر الفضائح ص ١٨ - ٢٠ .

(١٠٠) انظر مذهب التاويل عند الشيعة الباطنية ٣٢٢ رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم

لمحمد محمود أبو قحف .

فلم ير وجها يدخل به على الناس حتى يردهم عن الاسلام العطف من دعوته الى اهل بيت رسول الله (١٠١) .

أما البغدادى ، فيرى أنه لا خلاف في أن القداح كان يقصد الى هدم الدين الاسلامى وذلك بالدعوة الى دين آخر كالمجوسية وذلك عن طريق التأويلات التى يتأولون عليها القرآن والسنة ويستدلون على ذلك بأن زعيمهم الأول ميمون بن ديسان كان مجوسيا من سبى الأهواز أو بالدعوة الى مذهب الصابئة بخران وأنهم قالوا بهذا لأن حمدان قرط داعية الباطنية بعد ميمون القداح كان من الصابئة بخران وأن هؤلاء يكتمون أديانهم ولا يظهرونها الا لمن كان منهم (١٠٢) .

ويرى القاضى عبد الجبار أن : (أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن فى الدين والاسلام فتسلك بذلك الى القدح فيهما لأنه لو قدح فيهما باظهار كفره فاذا يقل القبول منه فجعل هذه الطريقة سلما الى مراده (١٠٣) .

ويرى الديلمى أن هؤلاء كانوا جماعة من أولاد المجوس وبقياسا الخرمية والفلاسفة واليهود اجتمعوا على اظهار المجوسية والقول بقدم العالم وجحد الصانع وابطال الاسلام ورأوا أنهم لا يستطيعون نزع ما فى أيد المسلمين من الملك وتحقيق هدفهم بالسيف وذلك لكثرة عدد المسلمين وقوتهم (١٠٤) .

ويتحدث ابن الجوزى عن هدف الباطنية ، فيرى أن قصدهم كان الاستيلاء على الملك وأموال الناس والانتقام منهم لسفك المسلمين دمائهم واستيلائهم على أموالهم قديما فيرى أن هذا هو غاية مقصدهم ومبدأ أمرهم (١٠٥) .

ويرى شيخ الاسلام ابن تيمية أن الباطنية وكثيرا من الشيعة كانوا يقصدون بالملك افساد دين الاسلام ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم ، ويرى أن التشيع كان هو الوسيلة التى ولجوا منها الى الاسلام لجهل الشيعة وبعدها عن دين الاسلام ، كما يرى أن معرفة حوادث الاسلام وما جرى فيه بين أوليائه وأعدائه توضح أن عداوة الباطنية للاسلام أعظم من عداوة التتار وأن غرضهم الرئيسى كان هو ابطال الرسالة عن طريق

(١٠١) كشف اسرار الباطنية ٢١٢ ، ٢١٣ ضمن اخبار الفرامطة .

(١٠٢) انظر الفرق بين الفرق ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

(١٠٣) المغنى الجزء المتتم العشرين ٣٧/١ .

(١٠٤) انظر بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ١٩ ، ٢٠ .

(١٠٥) انظر تلبيس ابليس ص ١٠٧ .

علم الباطن وأنهم فى معاداة الاسلام وسائر الملل أعظم من اليهود والنصارى ، وكذلك يرى أن دعواهم أنهم أصحاب علم الباطن أكبر دليل على أنهم زنادقة منافقون لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا باليوم الآخر لأن هذا العلم الباطنى الذى ادعوه هو كفر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى (١٠٦) .

وكلام ابن تيمية السابق يظهر فيه تأثيره بالغزالى واضحا .

والملاحظة العامة على آراء هؤلاء جميعا أنهم أجمعوا على اتفاق الباطنية على الهضم وأن ذلك لا يتم الا بالوسائل التالية :

(أ) اظهار حب آل البيت .

(ب) التلبيس على الناس والعمل على هدم العقيدة عن طريق التأويل .

(ج) الدعوة الى نزع الملك والسلطان من يد المختصين (المسلمين) وردها الى أصحابها .

(د) اظهار الامامة والتعطيل والاحاد اذا نجحوا فى دعوتهم وذلك بالعودة الى دينهم الاصلى سواء آكان المجوسية أم الصابئة .

وهى كما نرى أهداف عقائدية وسياسية فى آن واحد ، ففي الوقت الذى يعملون فيه على هدم العقيدة الاسلامية يتطلعون الى اعادة ملكهم ، فهو هدم من جانب وبناء بالمفهوم السياسى من جانب آخر أو بمعنى آخر محاولة اقامة وبناء ملك دائر على أنقاض ملك قائم .

وبعد أن عرضنا لآراء القدامى عن أهداف الباطنية نشير الى آراء المحدثين عن هذه الأهداف أيضا سواء كانوا من العرب أم من المستشرقين .

(٣) المحدثون

— من المحدثين الذين تعرضوا لهذا الأمر الأستاذ المرحوم عمر الدسوقي والدكتور الجليند والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد اللطيف العبد وطه الولي والدكتور عبد الله سلوم السامرائى .

فالأستاذ عمر الدسوقي فى حديثه عن اخوان الصفا يرى أنهم يبشرون بقيام دولة جديدة وقيادة جديدة وأنهم يبذلون أقصى ما فى وسعهم لتحقيق هذا الغرض السياسى الذى يراود به ثل عرش من العروش

(١٠٦) انظر بغية المرتاد ضمن الفتاوى ١٣٢/٣٥ - ١٤٢ الطبعة الثالثة ، وانظر منهاج السنة ١/١٦٥ .

وهذا الغرض دعاهم الى كتمان أمرهم حتى تنتهيا لهم فرصة النجاح فيظهرون للناس (١٠٧) .

أما أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليلند ، فيرى أن القداح اتخذ من الانتساب الى خدمة آل البيت وسيلة لترويج دعوته على المسلمين وتأسيس منهجه الذي اتخذ من تأويل القرآن وسيلة لصرفه عن ظاهره الى معان أخرى لم تعرفها اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، كما يرى أن التأويل كان قاسما مشتركا بين فرق الباطنية جميعها رغم اختلاف اتجاههم السياسي (١٠٨) .

ويرى أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي أن هؤلاء استعانوا لتحقيق هدفهم بالعلو الخارجي ، وقد اتضح هذا بتواطئهم مع الصليبيين بالقيام بعمليات القتل المختلفة لعلماء المسلمين وأمرائهم وأنشأوا منظمة « الفسوية » و « الخناقين » لهذا الهدف - في وقت هجوم الصليبيين على العالم الاسلامي مما يؤكد وجود مؤامرة مدبرة ضد الاسلام والمسلمين (١٠٩) .

أما أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد فيرى أن اخوان الصفا ركزوا على هدفين هما القضاء على الاسلام وقلب نظام الحكم فالقصد ديني وسياسي معا ولكنه يرى أن الهدف السياسي أكثر ظهورا في الرسائل من الهدف الديني غير الخفي (١١٠) .

ويتفق طه الولى مع الدكتور العبد في رأيه السابق ، فيرى أن الرسائل تعكس النزعة السياسية التي يدور في فلكها مصنفوها (١١١) .

كذلك يرى الدكتور السامرائي أن حركة الغلو قد أدركت أن مهمتها في هدم الاسلام تتطلب أمورا أهمها إسقاط السلطة التي قامت على أساسه وعملت على نشره وحمايته كما يرى أن الغلاة في تحركهم كانوا يهدفون الى غرضين هما هدم الاسلام وإسقاط سلطته ونظرا للعلاقة العضوية بين الاسلام وسلطته فإن الهجوم على أى منهما يؤدي الى الهجوم على الآخر وعلى هذا يمكن اعتبار كل عمليات الهدم التي توجهت الى الدين الاسلامي كانت هجوما على سلطته (١١٢) . وكل هذه الآراء السابقة تعكس ما يلي :

(١٠٧) انظر اخوان الصفا ٩١ ، ٩٢ لعمر الدسوقي .

(١٠٨) انظر مقدمة مشكاة الأنوار ٨ ، ٩ .

(١٠٩) انظر السلفية ١٣٧ .

(١١٠) انظر اللسان عند اخوان الصفا ص ٣٩ .

(١١١) انظر القرامطة أول حركة اشتراكية في الاسلام ص ١٧٧ .

(١١٢) انظر الغلو والفرق الغالية ص ١٨٣ .

- ١ - ظهور النزعة السياسية
- ٢ - العمل على هدم الاسلام
- ٣ - قلب نظام الحكم واستقاط سلطته
- ٤ - التنظيم بين الباطنية وبين القوى الخارجية للوصول الى هدف واحد مشترك هو القضاء على الاسلام واستقاط سلطته

(٤) المستشرقون

المعروف أن المستشرقين قد أفسحوا مجالا كبيرا للباطنية في أعمالهم ولهذا رأينا أن نعرض سريعا لأرائهم حول هدف الباطنية ، وهناك جماعة من كبار المستشرقين تحدثوا عن هذا الأمر ، منهم جولد تسهير وفان فلوتن وديبور وبرنارد لويس ولويس غرديه .

فجولد تسهير ، يرى أن الامامة بالنسبة للباطنية كانت بمثابة قناع ستروا وراءه برامجهم الهدامة ولم تكن الا تكة اسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير ، كما يرى انهم اعتمدوا على الفلسفة لتحقيق اهدافهم ويبدو هذا في استعانة الدعاية الاسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية لينفذوا من خلالها الى صميم الديانة الاسلامية (١١٣) .

ويرى فان فولتن أن الاسلام منى بمن اتخذه جنحة ووسيلة لتدبير المؤامرات ضد المسلمين وخاصة تحت ستار التشيع وأن مقتل عمر ابن الخطاب على يد أبي لؤلؤة المجوسي نتيجة للمؤامرة التي دبرها الحاقدون على العرب والمسلمين الذين ثلوا عرش الفرس ويرى كذلك أن بعضنا من اليهود والنصارى اتخذوا من الاسلام ستارا ليكيدوا من ورائه لهذا الدين الحنيف وأن هؤلاء الحاقدين حاولوا أن يدخلوا الى هذا الدين الكثير من الخرافات والأساطير التي لا تمت الى الاسلام بصلة من أجل هدمه . لهذا فان علماء الاسلام - وخاصة علماء التفسير ومصطلح الحديث - بذلوا جهودا كبيرة لمقاومة ذلك الخطر الداهم وأنهم حافظوا على الاسلام من تسرب هذه الخرافات اليه ، هذا الى جانب أن في ظهور هؤلاء في شكل فرق دينية يشكل خطرا على الساطة وذلك لأن الدين لا ينفصل عن السياسة عند المسلمين (١١٤) .

(١١٣) انظر العقيدة والشريعة ٢٣٩ .

(١١٤) انظر السيادة العربية والشيعة والامبراطوريات ٨٩ وما بعدها .

أما ديبور ، يرى أن الأحزاب السياسية في الشرق كانت تظهر دائما في صورة فرق دينية ليكون لها أنصار ، ويرى أن رسائل اخوان الصفا لا تخفى فيها النزعة السياسية وأنها تعكس في الوقت نفسه الأمل الذي يختلج في نفوسهم وأنهم اعتمدوا على التلفيق والتأويل وبنوا ما في نفوسهم من نقد في ثوب رمزي على لسان الحيوان حتى لا يثيروا حولهم الشكوك (١١٥) .

ويرى برنارد لويس أن البرنامج السياسي للباطنية كان واضحا وكان يهدف الى الاطاحة بالنظام القائم وتنصيب الامام المختار (١١٦) ، كما ينقل عن المستشرقين الأوائل أمثال كارادى فو وبلوشه قولهم عن الباطنية انها حركة قومية عنصرية أكثر منها حركة دينية وانها تمثل ثورة فارس الآرية ضد سامية الاسلام (١١٧) .

كذلك يرى لويس غرديه وجورج قنواتى أن اخوان الصفا جماعة تهدف الى أغراض دينية وفلسفية وسياسية في وقت واحد (١١٨) .
وأهداف الباطنية التي تحدث عنها المستشرقون من الممكن تحديدها فيما يلي :

- ١ - التستر وراء الاسلام للانتقام من العرب والمسلمين الذين ثلوا عروشهم .
- ٢ - الاعتماد على الفلسفة والأساطير القديمة لتلفيقها وحلها بالمبادئ الاسلامية تحت ستار التوفيق للوصول الى الهدم والتدمير .
- ٣ - الاعتماد على برنامج سياسى واضح يقصده الى الاطاحة بالنظام القائم وتنصيب الامام .
- ٤ - اتخاذ الشكل الدينى ذريعة لتحقيق الهدف السياسى .
- ٥ - النظر الى الحركة الباطنية على أنها تقوم على مبادئ القومية والعنصرية .

ويتضح من عرض آراء هؤلاء الباحثين جميعا عن أهداف الباطنية أن آراءهم تتفق مع بعضها في كثير من النقاط وتكمل بعضها بعضا في باقى

(١١٥) انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٢١ - ١٢٧ .

(١١٦) انظر الحشاشون فرقة تورية ٥٢ .

(١١٧) انظر أصول الاسماعيلية ١٤٨ .

(١١٨) انظر فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ١٩٣/١ ترجمة صبحى الصالح والاب فريد جبر طبعة اولى ١٩٦٧ دار العلم للملايين - بيروت .

النقاط الأخرى ، كما نستطيع أن نحدد هذه الآراء ونجمعها تحت محورين رئيسيين ، هما :

١ - هدم الاسلام من ناحية .

٢ - اسقاط دولته واقامة ملك جديد على أنقاضها من ناحية أخرى .

وهي مبادئ تقوم على العقيدة السياسية ذات المغزى الدينى ، وهذا يبين لنا فساد قول الذين يذهبون الى أن هدف الحركة الباطنية كان اظهار الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية على أنها لا يتعارضان فى شئ وأن هذا الهدف كان هدفا مشتركا للحركة الفلسفية كلها ابان العصور الوسطى جميعا (١١٩) .

ومن الوسائل التى اتبعها الباطنية للوصول الى هدفهم ، الدعوة الى وحدة الأديان ، وذلك حيث يحوى المجتمع الاسلامى فى طياته كثيرا من الطوائف غير الاسلامية التى تشترك مع الباطنية فى الحقن على الاسلام وأهله ويأتى فى مقدمة هذه الطوائف اليهود والمجوس والنصارى ، ولهذا حاولوا كسب ود هذه الأقليات الى جوارهم لمساعدتهم فى تحقيق هدفهم ، لهذا نرى أن نعرض للموضوع بشئ من التفصيل .

(٥) دعوة الباطنية الى وحدة الأديان

قلنا ان الباطنية حاولوا الوصول الى هدفهم لهدم الاسلام والقضاء على دولته بشتى الطرق فعملوا على تأويل النصوص الدينية لتفريغها من محتواها من جانب ولطمس معالم التوحيد الذى تميزت به الشريعة الاسلامية من جانب آخر ، كما حاولوا تلفيق الفلسفة والخرافات بالدين تحت عنوان التوفيق بينهما للوصول الى الغرض نفسه . ومن الوسائل التى اتبعها الباطنية للوصول الى هدفهم أيضا هى الدعوة الى وحدة الأديان .

فاخوان الصفا يخاطبون اخوانهم بقولهم انهم لا يعادون علما من العلوم ولا يهجرون كتابا من الكتب ويطالبونهم بالألا يتعصبوا على مذهب من المذاهب وذلك لأن رأيهم ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها والعلوم جميعها وأنهم لا يهجرون كتب الحكماء والفلاسفة وما استخرجوه بقولهم

(١١٩) انظر المقول واللامقول فى ترائنا الفكرى ص ١٧٨ د . زكى نجيب محمود الطبعة الثالثة ١٩٨١ ويرى الدكتور زكى نجيب أنهم يمثلون الفكر التقدمى فى مقابل أصحاب النيارات التى تشد أصحابها الى الوراء ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ من نفس الكتاب .

ونفوسهم للطيف المعاني (١٢٠) ، وهكذا (انتهت بهم نزعتهم التوفيقية والانتقائية الى أن يروا في جميع المذاهب الفلسفية مذهباً واحداً يوافق جوهر الأديان ونظروا الى الأنبياء نظرتهم الى الحكماء وساقوا أقوال الفتنين على أنها مؤيدة لأحكام متشابهة) (١٢١) ، وكذلك الدكتور العبد ، يرى أن لدى اخوان الصفا إشارة خفيفة (يطالبون فيها بدين واحد شامل للإنسانية وان لم يصرحوا باسم هذا الدين) (١٢٢) . كما يرى ديبور أن مذهب اخوان الصفا ملحق من مختلف المذاهب وأنهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأديان والأهم وأن أنبياءهم نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون وزرادشت وعيسى ومحمد وعلى (١٢٣) .

والاسماعيلية أكبر فرق الباطنية حاولوا كذلك التوفيق بين الأديان ، ويتحدث مصطفى غالب أحد كتاب الباطنية المعاصرين عن محاولة الاسماعيلية التوفيق بين الأديان ، فيقول : (لابد لنا من تقديم الدليل القاطع الذي يدعم قولنا بأن الاسماعيلية حاولوا أن يوفقوا بين كافة الأديان السماوية التي سبقت الاسلام وبين ما جاء به الاسلام) (١٢٤) ، ثم يقدم لنا نموذجاً على قوله وهي محاولة السجستاني بتأويل الشهادة شعار الاسلام لتتوافق مع الصليب شعار المسيحية من ناحية ومع قول الاسماعيلية بالحدود من ناحية أخرى ، فيرى أن الشهادة مبنية على النفي والاثبات ، فالابتداء بالنفي والانتهاى الى الاثبات وكذلك الصليب خشبتان خشبة ثابتة لذاتها وأخرى ليس لها ثبات الا بثبات الأخرى . كما أن الشهادة تتكون من أربع كلمات فكذلك الصليب له أربع أطراف . ثم يتحدث بعد ذلك عن محاولة السجستاني للتوفيق بين الشهادة من ناحية وبين قول الاسماعيلية بالحدود من ناحية أخرى فيأتي بكلام السجستاني وهو كلام سخيف لا يقره العقل ويدل على تفاهته وتفاهة قائله معاً (١٢٥) . ويعقب مصطفى غالب على كلام السجستاني السابق بقوله : (ومن خلال هذه الفقرات يتبين لنا أن السجستاني يحاول أن يوفق بين الصليب شعار المسيحية وبين الشهادة شعار الاسلام ليصل في نفس الوقت الى التوفيق بينهما وبين الحدود العلوية الاسماعيلية) (١٢٦) .

(١٢٠) انظر رسائل اخوان الصفا ١٠٥/٤ ، ٢١٦ .

(١٢١) اخوان الصفا ١٥ لـجـيـور عـبـد النـور .

(١٢٢) الانسان عند اخوان الصفا ٢٩٠ .

(١٢٣) انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٢٦ .

(١٢٤) الحركات الباطنية في الاسلام ١١٤ .

(١٢٥) انظر الحركات الباطنية في الاسلام من ١١٤ الى ١٥ .

(١٢٦) المصدر السابق ص ١١٦ .

وواضح أن هذا تلفيق من أجل الوصول الى هدفهم الرئيسى وهو محو الأديان جميعها وابدالها بدين عالمى واحد - العقيدة الاسماعيلية - يقوم على مبادئ هادمة للقيم والأخلاق التى جاءت لأجلها الأديان (١٢٧) ، وفيلسوف الدعوة الاسماعيلية حميد الدين الكرمانى حينما يدلل فى رسالته « مبسم البشارات » على امامة الحاكم بأمر الله نجدة يستشهد بنصوص من الكتب السماوية المختلفة مما يعضد القول بنزعتهم للدعوة الى وحدة الأديان ، فمثلا يأتى بنص من التوراه يستشهد به على أن المقصود به « البشارة » بالحاكم بأمر الله وليس « البشارة » بعيسى عليه السلام (١٢٨) .

وهكذا لم يفرقوا بين الكتب سواء أكانت سماوية أم وضعية من صنع الفلاسفة أو غيرهم . وقد لاحظ برنارد لويس تأثر الباطنية بالكتب السماوية واستخدامهم لها بأساليب اسماعيلية (١٢٩) . وهذا واضح فى رسائل اخوان الصفا فحينما يستشهدون مثلا على صعود الروح الى عالم الأفلاك يأتون بالآراء مرتبة هكذا : أولا رأى حكيم قديم ثم رأى هرمس ثم أرسطو طاليس ثم فيثاغورث ثم المسيح ثم الرسول صلى الله عليه وسلم (١٣٠) ، كذلك نجدهم فى دعوتهم للناس بالدخول الى المذهب يخاطبون كل أصحاب الملل السماوية والوضعية بقولهم « هل لك يا أخى أن تغادر معنا فى سيفنة النجاة التى بناها أبونا نوح فتنجو من طوفان الطبيعة أو هل لك أن ترى ملكوت السموات التى رآها أبونا ابراهيم أو هل لك أن تتم الميعاد وتجيء الى الميقات حيث قيل يا موسى ففضى الأمر أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهرمن حتى ترى اليزدان قد أشرق منه النور فى فسحة افريحون أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاد يمون حتى ترى الأفلاك التى يحكيها أفلاطون وهى أفلاك روحانية لا ما يقصده المنجمون أو هل لك أن ترقب من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج وقت طلوع الفجر حيث أحله المبعوث فى مقامه المحمود (١٣١) .

وهذا يوضح لنا رأيهم فى أن كل دين فيه حق وباطل وعلى هذا تتساوى هذه الأديان فلا فضل لصاحب دين على آخر فيقولون : (اعلم

(١٢٧) انظر العقائد الباطنية ص ١١٤ د صابر طيمية .

(١٢٨) انظر مجموعة رسائل الكرمانى ص ١٠٢ وقارن الحركات الباطنية فى الاسلام

ص ٢٣٤ .

(١٢٩) انظر أصول الاسماعيلية ص ١٤٥ .

(١٣٠) انظر رسائل اخوان الصفا ٩٢/١ ، ٩٣ .

(١٣١) المصدر السابق ٨٥/٤ ، ٨٦ .

أن الحق في كل موجود وعلى كل لسان جاء وأن الشبهة دخولها على كل لسان جائز ممكن ؟ فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده أو مما هو متمسك به وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه إن كنت تحسن هذه الصناعة والا فلا تتعاطاها ولتدعها إن كنت لا تحسنها ولا تتمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيرا منه (١٣٢) ، ثم يشوقون الناس بعد أن شككوهم في أديانهم إلى الدين الأوحـد والأفضل والحق - وبالطبع هو الدين الذي يدعون إليه وهو العقيدة الاسماعيلية - لأن كل العقائد لن تنفع أصحابها عند قيام القائم إلا من كان مؤمنا بالعقيدة الاسماعيلية كما أشرنا - فيقولون : (فان وجدت فلايسعك الوقوف على الأدون ولكن واجب عليك الأخذ بالآخر والأفضل والانتقال إليه ولا تشتغلن بذكر عيوب مذاهب الناس ولكن انظر هل لك مذهب بلا عيب) (١٣٣) .

فإذا جئنا إلى الشق الباطني الثاني وهم القرامطة فان الرسالة الوحيدة التي وصلت إلينا من ترائهم لا نعدم فيها أثر القول بوحدة الأديان ، فعبدان حينما يتحدث عن الديانات والمذاهب يرى أنها مختلفة وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

(أ) طاهرة كالقشر من البيض وهي تقابل الأجسام ، وكما أن الأجسام مختلفة فالظاهر كذلك مختلف .

(ب) ممتزجة كبيض البيض وهي تقابل الأرواح ، والأرواح مختلفة فكذلك الممتزج مختلف ويمثل لذلك بالخلافات الموجودة بين الفرق الاسلامية .

(جـ) الباطن وهو كالمخ من البيض وهو يقابل العقل ، وكما أن العقل لا يختلف في نفسه وهو مناط التكليف فكذلك الباطن الحقيقي لا يوجد فيه اختلاف البتة برجه من الوجه إذ هو مقابل العقل الذي لا اختلاف فيه البتة أيضا (١٣٤) .

ولسنا بحاجة إلى دليل للقول بأن الدين الذي كان هؤلاء يريدون أن يجمعوا الناس حوله هو الدين الباطني (العقيدة الباطنية) وهو واضح جلي في كلام الداعي عبدان السابق وواضح أيضا في حديث الاسماعيلية عن السابع (القائم) وقولهم ان الرسل السابقين كانوا بمثابة التمهيد

(١٣٢) المصدر السابق الجزء الرابع ٣٧ .

(١٣٣) المصدر السابق ٣٨/٤ .

(١٣٤) انظر شجرة اليقين ٧٧ للداعي عبدان تحقيق عارف تامر .

لرسالته وهو أفضل الرسل لأنه سيأتي بما عجز عنه الأنبياء والرسل السابقين . وقد كانت الشريعة المحمدية بمثابة البشارة لهذه الشريعة التي سيأتي بها القائم (١٣٥) ، وهي الشريعة الصحيحة الوحيدة التي يجب أن يؤمن بها الناس جميعا .

ومن العجيب أن نجد فكرة وحدة الأديان عند الفلاسفة الصوفيين المشائين ، كما نجد لها صدى كبيرا في وقتنا الحاضر ، فكثير من المؤتمرات تعقد في الشرق والغرب من أجل هذا الهدف .

(٦) وحدة الأديان عند الصوفية

سننتحدث عن ثلاثة من فلاسفة الصوفية الذين ذهبوا الى القول بوحدة الأديان وهم الحلاج وابن سبعين وابن عربي .

* الحلاج :

فالحلاج الذي عاصر الباطنية ، في وقت نشأتها الأولى والذي كان واحدا منهم - فيما نرى - واستتر وراء التصوف صرح بالقول بوحدة الأديان وكان ذلك مترتبا على قوله بالنور المحمدي وذلك لأن الأصل في الأديان أصبح في رأيه واحدا (١٣٦) .

وقد صرح الحلاج بالقول بوحدة الأديان بقوله لأحد معاصريه : « يا بني الأديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار لنفسه وهذا مذهب القدرية والقدرية مجوس هذه الأمة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متميزة والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف » (١٣٧) .

لهذا لم يكن عجيبا أن يطلب الحلاج الموت على النصرانية ولولا إيمانه بأنه لا فرق بين الاسلام والنصرانية لما تمنى الموت على غير دين الاسلام ، وفي هذا يقول :

(١٣٥) انظر كنز الولد ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(١٣٦) انظر من قضايا التصوف ١٠٨ د . الجليلند وانظر حديث الحلاج عن النور المحمدي .

ص ١١ - ١٣ الطواصين تحقيق ماسينيون طبعة مكتبة المثنى ببغداد ١٩١٣ .

(١٣٧) انظر أخبار الحلاج ص ٧٠ ومن قضايا التصوف ص ١٠٨ .

ألا بلسخ أجبائى بئانى ركبى البحر وانكسر السفينة
ففى دين المسيح يكون موتى ولا البطحا أريد ولا المدينة (١٣٨).

وهذا ما دفع ما سينيون الى الاهتمام بالحلاج وجعله معجبا به أشد
ما يكون الإعجاب فقال عنه : « ولما أفل عائدا الى بغداد وصرح برغبته فى
أن يموت كافرا بشريعة الاسلام يموت من أجل الجميع » (١٣٩) .

★ ابن سبعين :

من غلاة المتصوفة الذين ذهبوا الى مشاركة الباطنية فى الحديث
عن الوحي - كما أشرنا - وفى القول بوحدة الأديان أيضا ابن سبعين ،
وكان إيمانه بوحدة الأديان هو الذى دفعه الى القول بأن « السابع »
سينسخ أحكام القرون الماضية ولولا أنه يرى أن مذاهب هذه القرون
متساوية فى الصواب والخطأ لما نسخت كلها بخروج « السابع » فيقول
عن هذا « السابع » : (ويكثر من ذلك حتى يستجيب الاسم الأعظم من
مجموعها فيه - فافهم - ويدعو به ويملك فى الحين كل الكلمات الصديقية
ويمكن من عالمها ويستخلف فى المنوطات كلها ويحكم على عالم الفر المرسله
ويقول لأهل القرن الثانى والثالث والرابع قد نسخ حكم مزية تحقيقكم
وصيته فى « السابع » ويصح له تبعية والد شرفه الثالث التالى للأب
الثانى والأول - صلى الله عليه وعليهما وعلى ما بينه وبينهما من النبئين
والمرسلين) (١٤٠) ، كما أنه يحذر من الود مع الملل فيقول : (واياك من
الأمل المهدوم ومن العمل المعدوم ومن الأمور التى تفسد حكمة العادة
وأصول السعادة ومن الود مع الملل فانه قبيح فى كل الملل) (١٤١) ،
وكان قول ابن سبعين بوحدة الأديان سبب إعجاب الدكتور عبد الرحمن
بدوى به لذلك يرى أن ابن سبعين شخصية فذة فريدة فى نظرتها العامة
وذلك حيث انه رجل انساني عالمى غير مقيد بقيود دار العقيدة ولكنه
يسير على النهج الذى اختطه الحلاج حينما رحل الى الهند خارج منطقة
شفاعة النبى حيث كان ابن سبعين هو الآخر يريد الذهاب الى الهند وىروى
عنه أنه قال ان أرض الاسلام لا تسعه الا أنه لم يقم بهذه الرحلة لكن
إيمانه بأن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها البشرية كلها دون تفرقة
بين دين ودين ووطن ووطن هو الذى دفعه فى أن يفكر فى مثل هذه

(١٣٨) أخبار الحلاج ص ٤٥ .

(١٣٩) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٦٩ .

(١٤٠) الرسالة القدسية ٤٠ ، ٤١ ضمن رسائل ابن سبعين .

(١٤١) رسالة العهد ٤٤ ضمن رسائل ابن سبعين .

الرحلة (١٤٢) ولم يقتصر اعجاب الدكتور بدوى بابن سبعين وحده ولكن تخطاه ليشمل كل الذين ذهبوا الى القول بوحدة الأديان لأنهم فى رأيه أصبحوا نزعة انسانية عالمية فيقول : (وهذه النزعة الانسانية العالمية التى بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا اليها ابن سبعين هى نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم الا الله فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس وبين وطن ووطن ؟ ! نعم ان حبهم شامل يشمل الانسانية كلها بل الوجود كله وان نظرتهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره) (١٤٣) والحقيقة أن الاعجاب بمذهب وحدة الأديان لم يقتصر على الدكتور بدوى ولكن شاركه هذا الاعجاب - بل كان أكثر منه اعجابا به - الدكتور أبو العلا عفيفى وذلك حيث يرى أن : (منطق مذهب وحدة الوجود الذى يقضى القضاء التام على كيان أى دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الدقيق لم يكن له ذلك الأثر الهادم فى مذهب ابن عربى فهو يهدم من ناحية ليبنى من ناحية أخرى ، بل يبني أحيانا على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق فى روحانيته وأوسع فى أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الانسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين) (١٤٤) .

وليس هذا من الحق فى شيء ولكن الحلاج وابن سبعين وابن عربى وغيرهم من الغلاة لم يكونوا فى الحقيقة الا دعاة للباطنية يتزبون بزى الصوفية ولهذا يرى الدكتور قاسم أن هذه الجمعيات السرية حاولت نسخ الأديان الموحى بها من يهودية ومسيحية وإسلام عن طريق ضربها بنقض من ناحية وبالفلسفة من ناحية أخرى لفتح الطريق أمام دين عالمى - تحدث عنه الحلاج والكتانى وابن عربى - وهو فى طنه دين يقوم على الاشتراق ويعود - فى رأى الدكتور قاسم - الى الإلحاد لأنه يبدأ بخلع طابع القداسة على الأفراد ثم يغلو فى تقديسهم حتى يجعل من فكرة الخلول فكرة سهلة القبول لدى العامة كما حدث فى المسيحية (١٤٥) .

★ ابن عربى :

من غلاة الصوفية الذين ذهبوا الى القول بوحدة الأديان الفيلسوف مجيب الدين بن عربى الذى آمن بصلاحية كل الأديان بعد أن كان ينكر ذلك وينشد فى هذا شعرا :

(١٤٢) انظر مقدمة رسائل ابن سبعين ١٥ ، ١٦ بقلم الدكتور بدوى .

(١٤٣) المصدر السابق ١٦ .

(١٤٤) مقدمة فصوص الحكم ٢٣ بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى .

(١٤٥) انظر دراسات فى الفلسفة الاسلامية ٢١٧ .

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني الى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني (١٤٦)

ويقول أيضا :

عقد الخلائق في الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه (١٤٧)

كما يقول :

الله أوسع أن يقيدته لنا عقيد فكل عقيدة لا تبطل
لكن لها وجه اليه محقق يدري به الجد اللبيب الأكمل
فله التجلي في العقائد كلها وأنى بذاك تبدل وتحول (١٤٨)

وهذا الغلو الذي ذهب اليه ابن عربي هو الذي دفع الدكتور التفتازاني الى تقديمه في قوله بوحدة الأديان فيقول : (وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاقد فكيف يمكن جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة) (١٤٩) . وإيمان ابن عربي بوحدة الأديان هو الذي دفعه الى القول بإيمان فرعون وقوم نوح لذلك يرى أنهم أجابوا دعوة نوح عليه السلام بالفعل لا بلبنيك (١٥٠) ، وذلك حيث أن كل انسان في الوجود - في زعم ابن عربي - يفعل ما قدره الله عليه بالأزل وعلى هذا فليس هناك مغصية فالله هو الذي قدر والعبد يحقق ما قدره الله كما أن مذهبه في وحدة الوجود يؤدي الى ذلك أيضا حيث انه لا يوجد في الوجود أحد في الحقيقة سوى الله ، وهكذا يتضح أن (مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد هو الحقيقة المحمدية فالدين كله واحد وهو لله والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلي من مجاليه) (٢٥١) .

(١٤٦) ديوان ابن عربي .

(١٤٧) انقوشات المكية ١٧٥/٣ - طبعة بولاق .

(١٤٨) ديوان ابن عربي ٤٦٧ .

(١٤٩) مدخل الى التصوف ٢٤٩ .

(١٥٠) انظر فصوص الحكم ٢١١ ، ٢١٢ ، ٧٠ ، ٧١ .

(١٥١) مدخل الى التصوف ٢٤٨ وقارن الفلسفة الصوفية في الاسلام من ٥١٦ - ٥٢١ .

ويرى الدكتور عمر فروخ أيضا أن ابن عربي ينظر إلى حقيقة الوجود فيجد أن كل شكل من أشكال الأديان صفة ظاهرة من صفات الله تعالى التي يتجلى فيها لعباده فالوحدانية والشنوية والتثليث وعبادة الأصنام والعجل كلها في الحقيقة أوجه من هذا الوجود الشامل فهي بالتالي في جوهرها صفات صحيحة لله وعلى هذا لا يجوز لأحد أن يكفر أحدا إذا رآه يعبد الله في شكل مغاير لما ألفه (١٥٢) .

ولم يقتصر القول بوحدة الأديان على الباطنية وغلاة المتصوفة ولكن كان لهذه الدعوة صدى عند الفلاسفة وخاصة الفارابي .

(٧) وحدة الأديان عند الفلاسفة

★ الفارابي :

من الفلاسفة الذين تحدثوا عن وحدة الأديان أبو نصر الفارابي وقد أوضحنا رأيه في الوحي وقلنا ان الفارابي يرى أن كل أمة تعبر عن الوحي بلفتها الخاصة (المثالات) وهذا ما عبر عنه ابن سينا في « الرسالة العرشية » بالعربية والعبرية وعلى هذا فمن الممكن أن تكون هناك أمة فاضلة مختلفة العقائد طالما أنهم ينشدون سعادة واحدة ، فيقول : « فلذلك يمكن أن يكون أمة فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها » (١٥٣) أي أن كل هذه المدن فاضلة صحيحة العقائد رغم اختلاف الملل وذلك لأنهم يؤمنون بهدف واحد وينشدون السعادة ولأن مصدر هذه الملل المختلفة واحد أيضا وهو العقل الفعال والاختلافات تكون تبعا لاستقبال الوحي اما عن طريق رسول أو عن طريق المخيلة أو بالأخذ مباشرة عن العقل الفعال وهذا هو ما يؤدي الى الاختلافات لأن الرسول يبلغ ما جاءه عن طريق المخيلة أو بلفته الخاصة وعلى هذا فلا يضير المرء أن يكون مجوسيا أو نصرانيا أو مسلما ما دام يؤمن بعقيدة مصدرها العقل الفعال وينشد السعادة .

الا أن الفارابي يرى أن أفضل المدن وأكمل الجماعات الانسانية تلك التي تتسع حدودها لتشمل المعمورة كلها ، ويرى الدكتور عثمان أمين

(١٥٢) انظر التصوف في الاسلام ١٨٥ وما بعدها .

(١٥٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٤ .

أن الفارابي في قوله السابق متأثر بالرواقين (الذين نظروا الى الانسانية نظرة أوسع وأشمل فخطوا بها حدود الأجناس والأمم والأديان) (١٥٤) . وهذا يناقض ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن الدعوة الى الدولة العالمية كانت فكرة جديدة من بنات أفكار الفارابي وأنها فكرة طريفة استمدتها من الاسلام باعتباره ديناً عالمياً (١٥٥) .

(٨) وحدة الأديان في العصر الحديث

من الجدير بالذكر أنه في العصر الحديث نشطت من جديد الدعوة الى وحدة الأديان وكان ذلك إحدى خطط الصهيونية للسيطرة على العالم عن طريق الدعوة الى حكومة عالمية ذات دين عالمي لأجل ذلك حاولوا تجنيده شباب البعثات العلمية ليكونوا رسلاً لهم في مختلف دول العالم ولم يتورعوا عن استعمال الرشوة بالمال والجنس من أجل السيطرة على الأشخاص ذوي المراكز الحساسة على مختلف المستويات في جميع الحكومات وفي مختلف مجالات النشاط الانساني واحلالهم في المراكز الحساسة والعمل على السيطرة على الصحف وأجهزة الاعلام وتسخيرها لتنفيذ مخططاتهم الذي يهدف الى تدمير جميع الحكومات والأديان الموجودة ليخلو لهم الجو (١٥٥م) .

وقد خططوا لاقامة ثلاث حروب عالمية :

(أ) الحرب العالمية الأولى للاطاحة بحكم القياصرة في روسيا وجعل تلك المنطقة معقل الحركة الشيوعية الالحادية والاعتراف بها كمذهب واستخدامها لتدمير الحكومات والأديان الأخرى .

(ب) الحرب العالمية الثانية وكانت تهدف الى تدمير النازية وتزكية الحركة الصهيونية السياسية لاقامة دولة اسرائيل في فلسطين وكان روزفلت وتشيرشل مكلفين بتنفيذ هذه الخطة .

(١٥٤) الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ الطبعة الثالثة ١٩٧١ - الأنجلو .

(١٥٥) انظر فلسفة الفارابي السياسية ٢٠٥ - ٢٠٨ رسالة ماجستير اعداد مصطفى

سيد احمد شاهين بكلية آداب القاهرة ١٩٧٦ وقارن رسالة ماجستير « الفارابي دراسة

تحليلية للفكر السياسي » ٢٥٤ لنيفين عبد الخالق تحت اشراف د. حامد ربيع ١٩٧٧

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية .

(١٥٥م) انظر أحجار على رقعة الشطرنج ٩ - ١٢ ، ترجمة سميد جزائري - دار النفائس

(ج) الحرب العالمية الثالثة وتكون نتيجة للنزاع الذي يقوم بين العالم الإسلامي وإسرائيل ليقوم كل منهما بتدمير بعضهما البعض وتقسيم الشعوب إلى معسكرين حول هذا النزاع للوصول بالعالم إلى حالة من الاعياء المطلق في الجسم والعقل والروح والاقتصاد . ويرى المؤلف أن ما يحدث في الشرق الأوسط والأدنى والأقصى يصدق كل هذا .

وذلك من أجل احلال عبادة الشيطان محل عبادة الله من هنا ساعدوا الحركات الالحادية والشيوعية حتى تقف في وجه الحكومات المؤمنة ويقضى كل منهما على الآخر ليخلو الجو أمام مخططهم الشيطاني ليصبح إبليس (الشيطان) اله مساو لأدوناي « وهو الاله الذي يطلقه الشيطانيون على الاله الواحد القهار » ثم يتغلب الشيطان على أدوناي لأن الشيطان عندهم هو اله النور والخير ، أما أدوناي فهو اله الظلام والشر (١٥٦) .

(٩) المناصرون للباطنية

بعد أن أوضحنا أن الباطنية كانت تهدف إلى هدم الاسلام واسقاط سلطته وأنهم اتخذوا الدعوة إلى وحدة الأديان وسيلة لتلك المؤامرة التخريبية ، ورغم اجماع كل الآراء والاتجاهات على هدفهم ومقصلهم الذي جاهدوا من أجله فإن هناك من يرى أن الباطنية كانوا يقصدون الإصلاح والعدل الاجتماعي .

ويأتي في مقدمة هؤلاء المدافعين عن الباطنية كتاب الباطنية المعاصرون أمثال عارف تامر ومصطفى غالب وحسين الهمداني الذين يصرّون على أن الباطنية كانوا يدافعون عن مبدأ وغاية .

ونستطيع أن نلخص رأي مصطفى غالب عن هدف الباطنية فيما يلي :

(أ) خلق مجتمع مثالي .

(ب) اسعاد الفرد .

(ج) إقامة مجتمع اشتراكي على أسس اسلامية .

(د) الوصول بالانسان إلى أعلى درجة من الكمال العقلي والتطور الفكري .

(هـ) انها حركة علمانية تهدف الى قلب النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (١٥٧) .

والملاحظة العامة على هذه الآراء أنها لا تخلو من التناقض فعلى حين يرى أنهم يقصدون الى اقامة مجتمع اشتراكي على أسس اسلامية يروى في الوقت نفسه أنها حركة علمانية تهدف الى قلب النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فكيف تهدف حركة علمانية الى اقامة مجتمع على أسس اسلامية ؟! هذا كما أن الفرد كان في قلق وحيرة وتروق تحت ظل الباطنيين وكان لا يأمن على نفسه من الغدر والخيانة ولا يشعر بحريته الدينية فأين اذا تلك السعادة التي عرفها الفرد في فترة ظهورهم على المسرح السياسي في العالم الاسلامي ؟ .

- ويرى عارف تامر أن أهداف الباطنية :

١ - الدفاع عن حقيقة ومبدأ .

٢ - اقامة مجتمع اشتراكي على أسس الاشتراكية اليونانية .

٣ - القضاء على الرأسمالية والبرجوازية والاقطاع .

٤ - تنظيف المجتمع من الوحشية والتعصب والهمجية والرق (١٥٨) .

ويرر عارف تامر المجازر التي ارتكبتها القرامطة بأنها كانت من أجل الدفاع عن عقيدة آمنوا بها واعتقلوا بخيرها وصلاحتها وأن مثل هذه الأعمال لابد منها في الحركات الثورية الكبرى (١٥٩) .

- ويرى حسين الهمداني : (أن الحركة الفاطمية حركة عالمية كان الغرض منها قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي فقد اتجهت أنظار الفاطميين الى الأقطار الاسلامية الثائرة وكانوا يعملون على تحقيق هذا الهدف السياسي لبلوغ أوج الزعامة في العالم الاسلامي) (١٦٠) . وكلامهم هذا ليس الا ترديدا لكلام المستشرقين - الذين قاموا ببعث هذا الفكر الغالي من مرقده وعملوا على تمجيده - فالقول بأنها حركة اشتراكية قال بها الباحث الروسي بارتولد حينما قال عن الباطنية انها عبارة عن حرب القلاع ضد المدن (١٦١) .

(١٥٧) انظر الحركات الباطنية في الاسلام ٨ ، ١٠٧ ، ١٠٨ .

(١٥٨) انظر القرامطة ٦٤ لعارف تامر .

(١٥٩) انظر القرامطة ٦٩ .

(١٦٠) الصليحيون والحركة الفاطمية من اليمن من ١ المقدمة .

(١٦١) انظر العشاشون ٤٧ .

ويرى برنارد لويس أن الروس عكفوا على مراجعة وتهذيب محاولة بارتولد لتفسير الاسماعيلية تفسيراً اقتصادياً فقالوا انهم لم يكونوا ضد المدن ذاتها لأن لهم أنصاراً في المدن نفسها لكنهم كانوا ضد العناصر المسيطرة من الحكام والقادة والاقطاعيين ورجال الدين المجندين من السلطة والذين كانوا يقيمون بالمدن (١٦٢) .

أما عن قول أنصار الباطنية المعاصرين ، عن الباطنية بأنها كانت حركة حيوية متطورة فقد سبقهم اليه برنارد لويس حيث يرى أن الحلول الإسلامية كانت حلولاً تقليدية انعدمت ثقة الناس فيها ، وأن الحاجة كانت ملحة وعاجلة الى حلول أخرى غير الحلول الإسلامية التقليدية ، وأن الحركة الباطنية هي التي قدمت الحل وأنقذت العالم الإسلامي من الدمار ، كما يرى أن دعاة الاسماعيلية في تلك الأزمنة المضطربة هم الذين هبوا برسالتهم وخدماتهم وقدموا للناس الراحة والأمل لأهل التقوى والورع والساخطين على السواء (١٦٣) .

— ولم يقتصر الثناء على الباطنية على كتاب المذهب والمستشرقين فقط ولكن شاركتهم في العزف على نفس الوتر الشيوعيون المسلمون الذين نظروا الى هذه الحركة على أنها نموذج للدولة الشيوعية ، كذلك نظروا الى الحركات الانتفاضية السابقة على هذه الحركة على أنها كانت ثورات اجتماعية تطمح الى العدل والاستقرار ، ومن هؤلاء الدكتور محمود اسماعيل الذي يتحدث عن الحركة الباطنية والحركات الانتفاضية فيرى :

١ — أن الحركات الانتفاضية التي قام بها المبرقع وحناب الزنج كانت ثورات اجتماعية قام بها الفلاحون والمعدموں ضد السلطة ولكنها فشلت لعدم ارتكازها على أيديولوجية دينية .

٢ — أن الاسماعيلية نسجوا عقائدهم المذهبية على العقل واستفادوا من التراث الوثني وما فيه من نزعات عقلانية انسانية .

٣ — أنهم رفعوا شعار العدالة الاجتماعية للجماهير الساخطة ، وأن هؤلاء القرامطة — لم يصل اليها من تراثهم شيء ، وأن كل ما يعول عليه في دراستهم مستمد من المصادر المعادية سواء أكانت سنية أم شيعية وأن هذه الآراء المعادية التي اتفقت على ادانة الباطنية لا تصلح لدراسة هذه الحركة .

٤ — التواطؤ بين الكتاب والحكام من أجل الهبات والانعامات والنظر الى هذه الحركة على أنها حركة المستضعفين ، كل هذا جعل هؤلاء الكتاب

(١٦٢) انظر المصدر السابق ٤٨ .

(١٦٣) انظر المصدر السابق ٦١ ، ٦٢ .

يتناقضون ويخلطون فيما كتبوه عن الباطنية مما يسقط مزاعمهم
وافتراءاتهم (١٦٤) .

وبعد فإن هذه الآراء مجتمعة لا تخلو من التناقض ، فتارة يرون أن
الباطنية حركة اشتراكية قامت على أسس الفلسفة اليونانية ، وتارة
يرون أنها حركة اشتراكية قامت على أسس اسلامية ، وتارة ثالثة يقولون
أنها حركة علمانية ، ورابعة يرون أنها تنشد العدالة الاجتماعية التي جاء
بها الاسلام ، كذلك فى الوقت الذى يرون فيه أنها تمثل ثورة المستضعفين
ضد السلطة يرون أنها كانت تنشد الزعامة والوصول الى السلطة فى
العالم الاسلامى ، والمعلوم أن الضعيف والمغلوب على أمره منتهى أمله أن
يحصل على ما يسد رمقه أو ما يؤمن له حياة بسيطة ولا يطمح أبدا الى
الزعامة أو السلطة .

والحقيقة أن هذه الانتفاضات سواء أكانت انتفاضة الباطنية أم
غيرها كانت تمثل ثورة الحساقدین على الاسلام وأهله ودولته وأن هذا
الحقد أيضا هو الذى دفع المستشرقين والشيوعيين الى أن ينزلقوا فى
هذه التناقضات دون وعى فى حمى الانفعالات المجنونة .

وبعد ، أن انتهينا من الحديث عن الهدف السياسى للباطنية يجب
علينا أن نتحدث عن هذا المجتمع من حيث طريقة الحكم فيه وطبقاته وطبيعته
العلاقات بين هذه الطبقات وسيكون هذا هو موضوع الفصل القادم .



الفصل الثالث

الدولة الباطنية

تمهيد

اشرنا فيما سبق لقول الباطنية بحاجة الخلق الى الامام وقلنا انهم استغلوا التنكيات التي حلت بال البيت في العناية لمذهبهم وقد اتبعوا في دعوتهم اسلوبا منظما وهادفا لم يسبق اليه ولم يعرف له مثيل الا فيما بعد عند بعض الجمعيات السرية كاليسوعيين والماسونيين وغيرها ممن تأثروا بالاسماعيلية (١٦٥) .

كذلك حاولت الباطنية أن تجعل من العقيدة الدينية أيديولوجية سياسية تحفز على حركة ثورية تسعى الى محاولة تغيير صورة المجتمع السياسى القائم آنذاك عن طريق تغيير عقلى فى المجتمع بعيدا عن العنف ، تمهيدا لتغيير النظام السياسى كله (١٦٦) .

— ولكن هذه المحاولة لم تكن مجدية دائما ولذا نراهم يطرحون طريق الاقناع العقلى ويلجأون الى البطش والتنكيل وخاصة حينما تكونت لهم دولة فى أفريقيا وفى اليمن وفى الاحساء ، وكانت طريقة الحكم فى هذه الدول تقوم على الفردية المطلقة والاستبداد المطلق وذلك حيث ان الامام لا توجد عليه رقابة وانما يأمر فيطاع . وهنا ينبغي أن نشير الى الدولة الباطنية ونوع الحكم فيها .

(١٦٥) انظر نظام الحكم فى مصر ص ٤١ د . عطية مشرفة — الطبعة الاولى -

(١٦٦) انظر مقدمة الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ص ١٤ بقلم الدكتور

عز الدين فوده .

(١) الدولة الباطنية ونظام الحكم فيها :

سنعرض أولاً لتعريف الدولة بوجه عام ثم لتعريف الدولة فى الاسلام حتى نكون على بينة فى تحديد تعريف ونظام الدولة الباطنية :

تعريف الدولة :

فى البداية ينبغى أن نشير الى الرأى الذى يقول انه من المتعذر الوصول الى تعريف واف لعبارة « دولة » وأنه من الأفضل فى هذه الحالة أن يشار الى العناصر اللازمة لتكوين الدولة (١٦٧) .

ورغم هذا فهناك عدة تعريفات للدولة منها أن الدولة هى الجماعة السياسية القانونية الكبرى ذات الكيان المعنوى وقد يتحول هذا الكيان الى كيان مادى نتيجة لما تقوم به الدولة من أعمال مختلفة وتصرفات سياسية وإدارية ملموسة لصالحها ولصالح المواطنين وبما تنشئه من إدارات ومرافق وما تعمل فى سبيل صيانتها من هيئات تشرف عليها أو تراقبها بالتعاون مع الأفراد. وشتى المؤسسات العامة والخاصة ، هذا وتنظم حياة الأفراد فى كنفها حتى يطمئنوا لعيشهم وسلامة أرواحهم وأموالهم وأسرهم وحتى ينصرفوا الى أعمالهم فى حماية النظم والقوانين (١٦٨) . هذا وهناك من يرى أن الدولة هى مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة فى إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة منظمة تستقر الناس على تسميتها الحكومة ، وعلى هذا فهناك ثلاثة عناصر لابد منها لكيان الدولة وهى :

(أ) مجموعة الأفراد .

(ب) الإقليم .

(ج) الحكومة (١٦٩) .

وقد عرف العالم عبر تاريخه الطويل أشكالاً مختلفة ومتعددة للدول طبقاً لاختلاف الحضارات والثقافات والتاريخ بالإضافة الى أن السياسة دائمة الحركة كما أنها تسير حسب إرادة الشعوب (١٧٠) . وان كان أكثر هذه النظم شيوعاً فى القديم ذلك النظام الذى لم يكن فيه تفرقة بين

-
- (١٦٧) انظر المدخل فى علم السياسة ص ١٥٣ د. بطرس غالى ود. محمود خيرى - الطبعة الخامسة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٦ .
(١٦٨) انظر أصول النظم السياسية المقارنة ١١٩ د. العمرى الطبعة الأولى ١٩٧٦ - الهيئة المصرية العامة للكتاب .
(١٦٩) انظر المدخل فى علم السياسة ١٥٣ - ١٥٥ د. بطرس غالى ود. محمود خيرى .
(١٧٠) انظر أصول النظم السياسية المقارنة ١٢٨ د. العمرى .

شخص الحاكم وبين السلطة السياسية كما كان قديما في مصر الفرعونية وعند الرومان والامبراطوريات الشرقية القديمة بل كانت السلطة تدمج في شخص الحاكم تبقى ببقائه وتزول بزواله واحتفاظ الحاكم بها مرتبط ارتباطا وثيقا بقوته ومقدرته والدولة بهذا الاعتبار ركيزتها القوة (١٧١) .

الدولة في الاسلام :

في البداية ينبغي أن نشير الى أن « الهدف والغاية من اقامة الدولة في الاسلام هو حماية مبادئ الاسلام وخاصة عقيدة التوحيد التي هي الوسيلة الايجابية لتحرير الانسانية وتنفيذ شرائع الاسلام لقيام المجتمع الانساني على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الأخلاقية العليا » (١٧٢) . أما بالنسبة للدولة في الاسلام ، فإنها تنشأ طبقا لمبادئ القانون الاسلامي وتكون الحكومة فيها قائمة في هدى من وحى هذه المبادئ فالنظام الحاكم للدولة الاسلامية والمبادئ التي يجب أن تسير عليها الدولة عنصرا أساسيا فيها (١٧٣) .

أسس نظام الحكم في الاسلام :

ان نظام الحكم في الاسلام يقوم على مجموعة من الأسس والمبادئ ، هذه الأسس من الممكن أن نسميها المبادئ الدستورية للدولة الاسلامية ، وهي :

- ١ - تعيين الحاكم .
- ٢ - البيعة .
- ٣ - التقيد بقواعد الشريعة .
- ٤ - الشورى .
- ٥ - المسئولية .
- ٦ - حق الأمة في المحاسبة والنقل والمراقبة .
- ٧ - استقلال ملكية الأمة عن ملكية الحكم .
- ٨ - المساواة .

(١٧١) انظر معالم الدولة الاسلامية ٥٨ د . محمد سلام مذكور الطبعة الاولى - الكويت .

(١٧٢) نظام الاسلام والدولة ٢٣ محمد المبارك - الطبعة الثانية - دار الفكر القاهرة .

١٩٨٠ .

(١٧٣) انظر معالم الدولة الاسلامية ٦٠ د . سلام مذكور .

٩ - المبدأ .

١٠ - حقوق الإنسان .

١١ - التكافل الاجتماعي .

١٢ - الطاعة أو الخضوع للنظام والمبادئ ونظم الحكم (١٧٤) .

وعلى هذا فالدولة في الاسلام تنشأ طبقاً لمبادئ القانون الاسلامي وتقوم الحكومة فيها على ضوء هذه المبادئ ، ومن هنا يتضح أن النظام الحاكم للدولة الاسلامية والمبادئ التي يجب أن تسير عليها هذه الدولة عنصراً أساسياً فيها (١٧٥) .

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن نظام اختيار الحاكم في الاسلام ، غالباً ما يساء فهمه ، نتيجة للخلط بين أمرين هما المبدأ الذي على أساسه يتم الاختيار والأسلوب أو الطريقة التي يطبق بها هذا المبدأ .

إن المبدأ في اختيار رئيس الدولة يقوم بصفة أساسية على جملة القواعد الكلية التي تعطى للنظام الاسلامي سموه وأصالته وتضفي عليه المرونة الكافية بما تجعله قادراً على مواجهة التغير والتطور الذي يواجهه المجتمع الاسلامي ، لهذا ينبغي أن نشير إلى أن المبدأ ثابت لا يتغير لاختلاف الأسلوب الذي لا يستساغ اعتباره من الحقائق النهائية التي لا يجوز العدول عنها ، وإنما يرتبط شكل هذا الأسلوب بصفة أساسية بالتغير والتطور الذي يطرق على المجتمع الاسلامي ، وعلى هذا فالخلط بين المبدأ وأسلوب وطريقة تنفيذ هذا المبدأ يؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة من حيث كونه يشكك في مساهمة الأمة في اختيار رئيس الدولة وفي مدى هذه المساهمة ، كما أنه يؤدي إلى تصوير خاطئ للنظام الاسلامي (١٧٤) م .

الدولة الباطنية :

إن الدولة الباطنية لا تقوم أساساً إلا في حالة وجود الإمام لأنه هو الشخص الوحيد المؤهل لقيادة هذا المجتمع (١٧٥) م .

(١٧٤) انظر نظام الاسلام الحكم والدولة ٢٩ - ٤٨ محمد المبارك .

(١٧٥) انظر معالم الدولة الاسلامية ٦٠ د . سلام مذكور .

(١٧٤م) انظر طرق اختيار الخليفة ورئيس الدولة في الفقه السياسي الاسلامي والنظم الدستورية المعاصرة ١٤٩ - ١٥٠ - ٥ فؤاد الناذي - الطبعة الأولى ١٩٨٠ - صنعاء .

(١٧٥م) الا ان الشيعة ترى أنه بعد غياب الإمام فإن الفقيه يتوب عنه وهذا ما عرف

هذا الامام أو امره مطلقة وقراره هو القرار النهائي ويجب على الجميع طاعته وعدم مناقشته ، ومن ثم فنظام حكمه مطلق وراثي ، والحقيقة ان

باسم ولاية الفقيه وهي إحدى البدع التي أضيفت الى سلطة الدين يزعمون أنهم نواب الامام في عصر الغيبة الكبرى وهي فكرة حلولية دخلت الفكر الشيعي من الفكر المسيحي القائل ان الله تجسد في المسيح وان المسيح تجسد في الحجر الأعظم وكان البابا يحكم في أوروبا باسم السلطة الالهية المطلقة فكان يأمر بالإعدام والحرق والسجن وكان حراسه يعيشون فسادا بناء على هذه الولاية ، وقد دخلت هذه البدعة الى الفكر الشيعي بعد الغيبة الكبرى . واخذت طابعا عقائدياً عندما قرر علماء الشيعة بأن الإمامة منصبة على أبي عبد الله بالامام كخليفة للرسول وقد انتقل هذا المنصب من الامام الى الفقيه الذي ينوب عن الامام لان النائب يقوم مقام النوب عنه في كل شيء ، وقد شغلت هذه الفكرة جزءا كبيرا عند فقهاء الشيعة وقد طبقت لأول مرة عمليا في عهد السلطان الشيعي اسماعيل الصفوي وهو منصب يعمل على مقام الشاه وكل المناصب الأخرى . . . وقد أخذت الفكرة طابعا حادا وعنيفا في ايران في وقتنا الحاضر حيث عصفت ولاية الفقيه بكل القيم الاسلامية والانسانية . وكان من أهم المفارقات التي تدين هذه النظرية هي حدوث ذلك الصراع الرهيب بين الفقهاء أنفسهم حول الفكرة واضطهاد القوة الحاكمة للقوة الفقهية المحكومة ، والاساس الذي تركز عليه النظرية لدى فقهاء الشيعة هو قول الله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » وقد فسروا ان المقصود بأولي الأمر انما هم الائمة ثم الفقهاء الذين ينوبون عن الائمة في عصر الغيبة وخطا هذا التفسير واضح ويضطهد بعض صريح آخر جاء في القرآن وضح مهام الفقهاء ولكن الذين تعرضوا للنظرية لم يذكروا هذه النقطة التي تدحض فكرة ولاية الفقيه من أساسها وتنسفها نسفاً ابدياً حتى قيام الساعة ، فالآية التي تفند ولاية الفقيه وتنص على مقدار صلاحيته هي قول الله عز وجل « فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » فالآية صريحة ان واجب الفقيه هو التبليغ والارشاد في شؤون الدين وليس فيها إشارة الى وجوب طاعة الفقيه او ولايته .

ثم يعتب على ذلك بقوله : « فليت شعري كيف خفيت هذه الآية الكريمة على العلماء والباحثين ونحن معاشر الشيعة كسائر المسلمين نجتمع اجماعا عاما على أنه لا اجتهاد أمام النص . . . اذن فكرة ولاية الفقيه تتعارض مع نص الكتاب ومن يعارض النص الإلهي يعتبر خارجا عن الاسلام » كما يرى أن الآية التي استدلوا بها على ولاية الفقيه اذ « أخذ بعضهم فانها واضحة في عدم وجوب طاعة أول الأمر في التنازعات التي تحدث بين المسلمين وهذا من شأنه التقليل من شأن أول الأمر فضلا عن نواب أول الأمر (الفقهاء) » ثم يرقى ان اسناد قانون كهذا الى الاسلام اهانة لهذا الدين القيم الذي أرسله الله ليرفع من القيم الانسانية كما يرى أن رد فعل ولاية الفقيه في ايران أصبح يهدد المجتمع الشيعي بالخروج عن الاسلام . وفي نهاية حديثه عن ولاية الفقيه يقول : « اعتقد انه لم يسبق للفكرة دينية في التاريخ البشري كلفت البشرية من الدماء والأحزان والآلام والدموع نذر ما كلفته ولاية الفقيه عند الشيعة منذ ظهورها حتى هذا اليوم ولا أعتقد أننا بحاجة لكي نطلب من الشيعة لكي تقام هذه الفكرة وتقف ضدها ، فالفكرة ولله الحمد بدأت تنسف نفسها . وعندما يبدأ الهدم الداخلي يتفاعل في نظرية أو فكرة بسبب فشلها في التطبيق أو بسبب المآسى التي ترتكب باسمها تكون النظرية في طريقها الى الاضمحلال والزوال التام » - انظر الشيعة والتصحيح ، الصراع بين الشيعة والتشيع ، ص ٦٩ - ٧٨ للدكتور موسى الموسوي - الطبعة الأولى - لوس انجلوس ١٩٨٧ .

الباطنية نجحت في تطويع العقيدة الدينية لخدمة النظام السياسي أيما نجاح . وعلى هذا النظام الحكم في هذه الدولة يقوم على النظام الفردي الوراثي الذي يشبه نظام الملكية التي تنحصر السلطة العليا فيها في شخص واحد يجمع في قبضة يده نقطة السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية ويكل بها الى من يصطفيه ، وهذا النظام يقوم عادة على الأسرة أو القوة العسكرية أو الحق الإلهي أو مجموع هذه العوامل التي تكون دائما بالوراثة (١٧٦) .

والمعلوم أن هذا النظام يناقض نظام الحكم الاسلامي الذي أجمع عليها على أن (منصب الرئيس الأعلى للدولة لا يورث وأنه لا بد من صفات معينة فيمن يرشح لتولى هذا المنصب (١٧٧) . كذلك فإن من المعلوم أن من أهداف النشاط السياسي كميّار يمكن الحكم بواسطته على الحكومات أمن الإنسان ورفاهه وكرامته (١٧٨) . فهل تحقق هذا الأمن والرفاه والكرامة للمواطن في ظل النظام الباطني سواء في ظل القرامطة في البحرين وفي اليمن أو في ظل العبيديين في المغرب ومصر ، هذا ما ستوضحه الصفحات التالية عن نوعية الحكم في المجتمع الباطني وكيف كان مجتمعا طبقيا تسوده الأهواء وتسيطر عليه الطبقة البغيضة في ظل حكم الفرد واستبداده وجبروته وتسلطه .

(٢) الامام ودكتاتورية النظام :

قلنا ان الباطنية جعلوا الامام كالنبي سواء بسواء من حيث الحاجة اليه فكما أن النبي صاحب رسالة فالامام هو الذي لديه علم تأويل هذه الرسالة ، وعلى هذا فأقوال الامام غير قابلة للنقاش والمراجعة والمؤمن الحق هو ذلك الذي ينفذ أوامر الامام دون مناقشة وذلك لأن الأئمة هم الشفعاء للمؤمنين وأن شفاعتهم توجب الجنة وغضبهم وعلم متابعتهم يوجب النار لأنه كفر بما فرضه الله على عباده من طاعة الأئمة .

وبهذا المنطق مارسوا على الناس نوعا من الرهبة والضغط والاستعباد النفسي وراح الدعاة يوهمون الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وأن الخوف

(١٧٦) انظر أصول النظم السياسية المقارنة ١٢٩ د . المعري .

(١٧٧) رئاسة الدولة في الفقه الاسلامي ١٢١ د . محمد رأفت عثمان - الطبعة الأولى - مطبعة السعادة ١٩٧٥ .

(١٧٨) انظر أنظمة الحكم الحديثة ٤٠٠ لميشيل ستياورت - ترجمة أحمد كامل مراجعة الدكتور سليمان الطماوي - دار الفكر العربي الطبعة الأولى - بدون تاريخ .

منهم فرض على المؤمنين كالخوف من الله عز وجل ، وذلك لأنهم يثيرون ويعدبون . والحقيقة السياسية الهامة التي يمكن استخلاصها من آراء الباطنية حول الحاجة الى الإمام هي أن الحاكم في نظرهم وصي على المحكومين وراع لهم وهذا الحكم الذي مارسه الأئمة باسم الحق الالهي - حيث أوحى الله الى رسوله حسب زعمهم أن نصب عليا اماما واجعل الامامة في ذريته - هو حكم مطلق (١٧٩) .

ويرى أستاذنا الدكتور الجليند أن هذا الحكم المطلق الذي ينتج عن التسليم والتفويض للإمام هو : (موقف كهنوتي يرفضه الاسلام نصا وروحا لأنه موقف جبري يلغى حرية الانسان وارادته ويجعله مجرد أداة منفذة لما يوحى به الامام ومؤتمرة بأمره) (١٨٠) . وأن هذا الموقف (يجعل من الامام سلطة الهية متمثلة في شخصه فلا يحل لأحد الخروج عليه أو الاعتراض على ما يأتي به ولقد التقى حول هذا المبدأ جميع فرق الشيعة ما بين غلاة ومعتدلة) (١٨١) . وفي مثل هذا النظام لا يكون الفرد الا وسيلة من أجل غاية هي التولية ، ومثل هذه التولية تكون معبرة عن ارادة شخص الحاكم الذي يسعى الى التوسع والعنوان فينتج عن ذلك الحروب والاضطهادات (١٨٢) .

هذا الحكم المطلق هو بعينه الحكم الذي مارسه الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى باسم الحق الالهي أيضا وهو شبيه بحكم الأنظمة الدكتاتورية والمتسلطة كالشيوعية والنازية والفاشية في العصور الحديثة ، تلك النظم (التي لاترى الوصول الى غايتها الهدامة بالتطور ولا تعرف سوى العنف وسيلة لذلك) (١٨٣) . وكان الباطنية يوصمون الناس أن الحكم بهذه الكيفية يوجههم ويحييهم من الأخطار الخارجية والداخلية بل ويحييهم من أنفسهم في دينهم ودنياهم وذلك لأنهم لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة (١٨٤) .

ولا يخفى على العاقل أن المطامع الشخصية في نيل السلطان والملك أو الرياسة أيا كان نوعها من البواعث الأولية على المؤامرة والتمرد

(١٧٩) انظر الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ٤٢٣ .

(١٨٠) قضية الخير والشر في الفكر الاسلامي ص ٣٣٨ الطبعة الثانية ١٩٨١ .

(١٨١) المصدر السابق نفس الصفحة ، وقارن المدخل في علم السياسة ص ١٥٨ .

٥٠ بطرس غالى ود . محمود خيرى .

(١٨٢) انظر الانسان والحضارة ص ١٣٨ ، ١٣٩ . فؤاد زكريا .

(١٨٣) تاريخ الجمعيات السرية ١٣ الطبعة الاولى - دار الهلال ١٩٢٦ .

(١٨٤) انظر الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ص ٤٢٣ .

والتخريب (١٨٥) . وأن هذه الأعمال واضحة في أعمال القرامطة والحركات الانتقامية كثورة الزنج والبابكية والامشيين وهذه الحركات جميعها متفقة على مخطط متشابه في العمل والهدف ، فنجدهم يتخفون من التشيع وسيلة للانتقام على الدولة الإسلامية وجعله أداة لاستقطاب ولاء الجماهير الساذجة التي تحترم أهل البيت رغم علم إيمانهم في الواقع بالاسلام كنظام صالح للانسان (١٨٦) ، وكان الباطنية في سبيل وصولهم الى هذه الأهداف يتبعون شتى السبل ويضحون بكل القيم والمبادئ ومن المدهش حقا أن نجد نفس هذه الأهداف التي سلكها هؤلاء في سبيل الوصول الى الحكم وفي الاحتفاظ به هو نفس الأسلوب الذي دعا اليه اليهود في هجمتهم الصهيونية الشرسة على العالم في العصر الحديث حيث جاء في برتوكولهم ان : (السياسة لا تتفق في شيء مع الأخلاق كما أن الملك الذي يخضع لقواعد الأخلاق ليس بسياسي ماهر ومن ثم يكون دائما مزعزع العرش فان الذي يريد أن يحكم يجب أن يلجأ الى الحيلة والنفاق) (١٨٧) . وذلك حيث ان القيم والأخلاق تؤدي - في رأيهم - الى السقوط ويستغلها الأعداء في التغلب على الحكم ومن هنا فان : (في السياسة تستحيل الصفات الانسانية من أمانة وصدق الى رذائل تؤدي الى سقوط الملك عن عرشه سقوطا يستطيع أعدى أعدائه أن يصل اليه ويجب أن تكون هذه الصفات هي الخصائص التي تميز البلاد غير اليهودية) (١٨٨) .

فهل هذا الاتفاق بين الباطنية قديما والصهيونية حديثا من قبيل المصادفة ؟

- الجواب عندي أن هذه الاتفاقات كانت مخططة يهوديا عالميا يهدف - كما يرى فون هامر - الى تطوير العالم من أجل (تجريد الأمم من أمرائها ودياناتها وقد ظهر جنونهم المرعب واضحا في آثار الثورة الفرنسية كما ظهر في آسيا في عهد الحسن الثاني) (١٨٩) ، وهكذا كان الأئمة دائما بعد قيام الدولة الباطنية بشقيها القرمطي والعبدي يستخدمون كل السبل المشروعة وغير المشروعة في تحقيق مآربهم وأهدافهم في الاستئثار

(١٨٥) انظر تاريخ المؤامرات السياسية وتطوراتها الاجتماعية ص ٢٢ لبنان الطبعة

الاول ١٩٢٨ .

(١٨٦) انظر التبشير والاستشراق ٢٨٨ لأنور الجندي ، وقارن القرامطة اول حركة

اشتراكية في الاسلام ٦٢ .

(١٨٧) برتوكولات حكماء صهيون ٢٨ .

(١٨٨) المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٨٩) الحشاشون فرقة ثورية ٣٢ .

بالسلطة والافراد بها وقتلنا ان المهدي ضحى برأس أبى عبد الله الشيعي
واخيه حينما شكنا في أمره من أجل الحفاظ على مكانته كخليفة .

ومن أجل الحفاظ على مكانتهم لدى العامة ، راحوا يشوهون كل شيء
ويخلعون على المخالفين لهم أخط الصفات فلحكام بغاة كفره لانهم مغتصبون
لحق الأئمة ، وقد حاولوا استغلال ذلك في دعايتهم ، كما شجعوا العمال
بالخروج على الخليفة العباسي كما فعل المستنصر بالله الفاطمي مع
الساساني فقد أمدد بالمال والرجال وبعث اليه داعيته المؤيد لاثارة حماس
الجنود وحشهم على اذكاء نار الثورة في وجه الخليفة العباسي (١٩٠) ، ومن
الوسائل التي اتبعها الباطنية أيضا من أجل الحفاظ على السلطة اغراء
الشباب بالحشيش من أجل تنفيذ أوامره (١٩١) .

كما عمدوا أيضا الى تشويه صورة الفقهاء فوصفوهم بأنهم شياطين
والبالسة وكذلك أتباعهم (١٩٢) .

ومن صفات الحكم المطلق البطش وعدم الثبات على شيء وهذا واضح
في معاملة الباطنية لليهود والنصارى الذين كانوا مقرين في العهد الفاطمي
عن غيرهم من طوائف المجتمع وخاصة أهل السنة - وذلك من أجل ايجاد
توازن بين كافة الاتجاهات المعادية لأهل السنة لكي يساندوهم - ورغم هذا
فلم يلبس هذا الحال طويلا ، فقد انقلب عليهم الحاكم بأمر الله وكانت
مطاردته للذميين من أهم الظواهر في عصره وكانت بلا ريب سياسة مقرر
غير متناقضة الا أنها كانت انقلابا في سياسة الفاطميين تجاه اليهود
والنصارى (١٩٣) . والحقيقة أن البطش والعمل على تدعيم الصيغة المذهبية
لم يكن من عمل الحاكم وحده ولكنه هذا في ذلك جذو إليه العزيز وحده
المعز ، وكانت مخالفة الشعب المهجري لهم في المذهب من العوامل التي
أدت الى اضطهادهم له واستعمال أساليب القمع والبطش في التعامل
عندهم (١٩٤) .

ولكن هذا الحكم المطلق القائم على البطش والقمع اذا كان هو الأسلوب
المتبع لدى الباطنية عموما فانه يتضح بصورة أكثر وضوحا في عهد الحاكم
بأمر الله الذي تحدى مشاعر الناس فأمر بسب السلف والصحابة وأمر

(١٩٠) انظر تاريخ الاسلام السياسي - الجزء الرابع ٢٧٢ د. حسن ابراهيم .

(١٩١) انظر التبشير والاستشراق ٢٨٨ وقارن الحاشيتون فرقة - تورية ٢٠ ، ٢١

مجموعات كولات حكماء صهيون ٣١ .

(١٩٢) انظر شجرة اليقين ١٥ وقارن راحة القل ١٠٣ ، ١٠٤ .

(١٩٣) انظر الحاكم بأمر الله ٧٤ لسانك .

(١٩٤) انظر المرجع السابق ٧٦ .

بكتابة ذلك على أبواب المساجد وأرغم الناس على المجاهرة به ونقشه في سائر الأماكن (١٩٥) ، ولقد بلغ الغرور والتحدى بالحاكم الى ذروته في أواخر عصره حيث ذهب (الى أبلغ مدى من الغلو والاغراق فيؤيد الدعوة السرية الى نسخ أحكام الاسلام والى الدعوة بالوهيته وقيامه أو على الأقل يفض عنها) (١٩٦) .

ويعترض ابن خلدون بشدة على القول بكفر الحاكم والحاده وما ينسب اليه من الغائه للصلاة ، فيرى أن ذلك زعم لا يقبله ذو عقل ولو صدر من الحاكم شيء منه لقتل في وقته (١٩٧) ، والحق أن موقف ابن خلدون من العبيديين بصفة عامة موقف يعتمد على العصبية أكثر من اعتماده على العقل والمنطق ، وذلك حيث أن منطق في حديثه عن الحاكم ودفاعه عنه لا يتفق مع ما وصلنا من أدلة وشواهد ووثائق وصلتنا عن الفترة الأخيرة من عصر الحاكم وعن تصرفاته ومؤازراته للدعاة السريين (١٩٨) .

وكان ميل الباطنية الى نظام الحكم المطلق والبطش الى جانب حياتهم في القصور منعزلين عن الناس ومشاكلهم حيث عاشوا في مدينة القاهرة التي بنوها وخصصوها لأنصار المذهب (١٩٩) ، من الأسباب التي جعلت الشعب المصري يظل متمسكا بمذهبه الرسمي - المذهب السني - الذي ظل متمسكا به رغم الجهد الذي بذله الدعاة والأئمة من أجل تحويل المصريين الى المذهب الاسماعيلي - بعد خروج الفاطميين من مصر (٢٠٠) ، ويرى البغدادي أن أهل مصر ظلوا ثابتين على السنة في عهد الفاطميين رغم أدائهم الخراج اليهم (٢٠١) .

والحقيقة أن الاستبداد بلغ بالباطنيين مداه في فترة استيلائهم على مقاليد السلطة في مصر حيث كان الامام يركز في يده كل الأمور الدينية والسياسية والادارية فهو رئيس الدولة ورئيس الحكومة وزعيم الأمراء

(١٩٥) انظر النجوم الزاهرة ١٧٦/٤ وكان ذلك في سنة خمس وتسعين وثلاثئة .
وانظر الحاكم بأمر الله ٧٦ لعنان .

(١٩٦) الحاكم بأمر الله ٧٩ لعنان .

(١٩٧) انظر تاريخ ابن خلدون ٦٠/٤ طبعة بيروت ١٩٧١ .

(١٩٨) انظر الحاكم بأمر الله ٧٩ لعنان .

(١٩٩) انظر الفرق بين الفرق ٢٧٥ .

(٢٠٠) انظر تاريخ الحضارة الاسلامية ٨٩ ، ٩٠ . د. بارتولد ترجمة حمزة طاهر الطبعة الخامسة - دار المعارف .

(٢٠١) انظر الفرق بين الفرق ٢٧٥ .

والقائه الأعلى للجيش وصاحب النفوذ الفعلي في تصريف أمور الدولة فله
الولاية والعزل واقطاع الاقطاعات الى غير ذلك (٢٠٢) .

لهذا وجب علينا أن نعرض للنظام الإداري للحكم الفاطمي .

(٣) النظام الإداري في عهد الفاطميين

أما بالنسبة للنظام الإداري في مصر فقد دخلها في عهد الحكم
الروماني وحينما جاء العرب بالاسلام وجدوا في هذه الدولة نظاما إداريا
ثابتا مبنيًا على حضارة أصيلة ومدنية عريقة لهذا لم يحدثوا بهذا النظام
تغييرا يذكر من حيث وظائف واختصاص المدير أو المحافظ أو المأمور وكل
ما حدث من التغيير هو الإصلاح الذي يتلاءم مع العقيدة الإسلامية وظل
الأمر على ما هو عليه في صدر الاسلام وفي عهد بني أمية ثم تنوعت هذه
النظم في عهد بني العباس وفي العهدين الطولوني والأخشيدي ومن هنا
اختصت كل إدارة بأعمال معينة وفي مصر لم يتم تعريب الدواوين الا في
عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان وذلك في عام ٨٧ هـ (٢٠٣) .

ولما حكم العبيديون مصر ظل الأمر على ما هو عليه دون تغيير يستحق
الذكر فتاب جوهر عن مولاه المعز لدين الله في إدارة شئون البلاد وبذلك
وجدت مصر وظيفة (نائب الخليفة) الذي كان يعهد اليه تعيين الموظفين
وتوقيع ما يتعلق بأعمالهم والنظر في المظالم وذلك حيث كان له التصرف
المطلق في كل شيء يتعلق بالجيش والمال والجند حتى قدم المعز الى
القياهرة سنة ٣٦٢ هـ (٢٠٤) .

وكانت الدولة الباطنية مقسمة إداريا الى ثلاث ممالك أو أقطار
كبيرة ، وهي مصر وفيها توجد القاهرة مركز الخلافة ، ثم الشام وفلسطين
وفيها نواب عن الخليفة ، وأفريقيا وله فيها ولاية يحكمونها باسمه وبالنسبة
للحرمين فكان الخليفة يكتفى منها بالدعوة له على المنابر فقد كانت تابعة
للخليفة من الوجهة المذهبية الشكلية فقط لكنها كانت مستقلة بشؤونها
وما لبثت هذه الأقطار أن ضاعت الواحدة بعد الأخرى (٢٠٥) .
أما بالنسبة لمصر فقد كانت مقسمة الى عدة أقسام إدارية ليستهل

(٢٠٢) انظر نظام الحكم في مصر في عهد الفاطميين ٨١ - ٨٢ د . عطية مشرفة .

(٢٠٣) انظر نظام الحكم بمصر في عهد الفاطميين ١٤٤ .

(٢٠٤) انظر المصدر السابق ص ١٤٤ .

(٢٠٥) انظر نظام الحكم في مصر في عهد الفاطميين ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

حكمها ويصير متماسك البنيان مدمج الاشراف في الادارة المحلية مع الادارة المركزية وذلك حتى تصبح وحدة واحدة وحتى يمكن ادارتها ادارة سليمة منتجة فكان كل اقليم يقسم الى عدة كور وكل كور يقسم بدوره الى عدة قرى ولكل قرية زمام اطيان خاص بها وعلى كل عمل او اقليم رئيس هو بمثابة المدير والمحافظ الآن وكذلك يوجد على كل كور نائب رئيس هو بمثابة المأمور الآن وعلى كل قرية زعيم هو بمثابة العمدة الآن ومهمة والى الاقليم هي الاشراف على اقليمه ويعمل على استتباب الأمن به ويحافظ على أموال الناس وأرواحهم ويبت فيهم روح الطمأنينة (٢٠٦) ولكن هل تحقق شيء من ذلك الأمن وتلك الطمأنينة وهل حافظوا على أموال الناس حقا أم كانوا لاهم لهم الا جمع الضرائب والعيش في رفاهية منعزلين عن بقية الشعب ، هذا ما ستوضحه الصفحات القادمة :

(٤) العلاقة بين الامام وأتباعه :

قلنا ان الباطنية بعدما نجحوا في دعوتهم ووصلوا الى الحكم ساموا لشعب المسلم أشد أنواع الظلم والجبروت ومارسوا عليهم الضغط النفسي لاستعبادهم وذلك عن طريق ايهامهم بانهم لا يعلمون من أمرهم شيئا وأنهم بحاجة دائما لمن يأخذ بأيديهم ويرشدهم الى طريق الخير والسعادة ، وعلى هذا فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم لم تكن علاقة مشاركة أو تبادل وإنما هي علاقة توجيه من جانب وطاعة وانصياع من جانب آخر (٢٠٧) .

ونجد هذا واضحا في رسائل اخوان الصفا فهم يحاولون أن يشعروا المرء دائما بحاجته الى من يأخذ عنهم العلم ويوجهونه التوجيه السليم لكي ينجو من خطيئة آدم (٢٠٨) ، وفي هذا اشعار للفرد بأنه مخطيء بطبيعته وهذا يناقض روح الاسلام وصريح الكتاب والسنة ، كذلك نخدمهم يحاولون صرف الناس عن الملك بحجة أن ذلك يؤدي الى التنازع واضطراب الأمور الذي يؤدي بدوره الى فساد النظام ، ولذا فمن الأفضل ترك الأمور لأصحابها - الأئمة - حتى يستطيعوا أن يقوموا بمهمتهم وهي حفظ الشريعة التي بها صلاح الدين والدنيا (٢٠٩) ، وذلك حيث ان الامام هو وحده

(٢٠٦) انظر المصدر السابق ص ١٤٥ .

(٢٠٧) انظر الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ٤٢٤ وقارن قضية الخير والشر في

الفكر الاسلامي ٣٣٨ .

(٢٠٨) انظر رسائل اخوان الصفا ١/ ٦٢ ، ٦٣ .

(٢٠٩) انظر رسائل اخوان الصفا ١/ ٢٢٢ .

الذى يستطيع أن يسوس الناس وذلك لصالح مخيلته ولقدرته على الصعود الى الأفلاك ، هذا الى جانب شفاعته لأتباعه (٢١٠) ، وفى هذا الفكر ممارسة للقهر وتهديد لمن تحدته نفسه بالتطلع الى الملك من غير الأئمة المنصوص عليهم .

ولكى لا ينازل الباطنية أحد من فرق الشيعة بدعوى النص على امامهم فانهم وجهوا سهام النقد الى الاثنى عشرية لقولهم بغيبة الامام لأن ذلك يؤدى فى رأيهم الى فناء العمر والموت بالحسرة دون معرفة الامام ويتمثلون فى ذلك بقول الشاعر :

ألم ترانى مذ ثلاثين حجة أروح وأغدو دائم الحسرات (٢١١)

وبهذا يكونون قد نجحوا فى حصر الامامة والملك فيهم دون غيرهم والاستشهادات السابقة من « رسائل اخوان الصفا » تؤكد القول بأنها كانت دستور الباطنية هذا الى جانب اشارة المعاة المتكررة الى هذه الرسائل فى كتبهم .

ومن الأمثلة على استعمال التهديد حديث المعز الى الحسن الأعصم القرمطى حينما هاجم مصر من ناحية الشرق وأرسل جوهر الصقل الى المعز يستنهضه للمسير اليه ويخبره أنه آكله القرامطة فसार المعز الى المهدي ووصل قصره بالقاهرة وكتب الى القرمطى كتابا كبيرا يهدده فيه وهذا الكتاب - كما يقول المؤرخون - لا يكتبه الا مارق عن الاسلام ، ومما جاء فيه (أما علمت بأنى نار الله الموصدة التى تطلع على الأفئدة أعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) ، والكتاب محشو بأنواع الكفر والمعاينة للقرمطى ويحضره فيه على اقتفاء أثر آبائه وعمومته فى موالاته المعز وآبائه فيقول : (ان أباءك كانوا أتباع آبائى لا يخرجون عن مراسمهم فى جميع تصرفاتهم » (٢١٢) ، وفى طلب المعز السابق من القرمطى أن يدخل فى طاعته ويعترف به خليفة كشأن أجداده تشعر فيه بالغرسة والغرور الذى يدفعه اليه الشعور بالاستعلاء والقوة التى وصل اليها عن طريق الدعاة والذى كان القرمطى أحدهم ولولا هذا لما حدثه بتلك اللهجة ولما طلب منه أتباعه ، كما أننا نجد قائد المعز جوهر الصقل يستخدم

(٢١٠) انظر المصدر السابق ٦٥/٣ . ٦٥ .

(٢١١) انظر المصدر السابق ٥٨/٤ .

(٢١٢) أخبار الدول المنقطعة ٢٧٢ وانظر نهاية الأرب ، ٢١٨ وانظر النص الكامل لكتاب المعز باتعاط الحنفا ٣٦٧ - ٣٨٣ وجميع هذه الكتب ينضمها كتاب أخبار القرامطة تحقيق د. سهيل زكار .

الدعابة ضد القرامطة لتفتيت وحدة الصف القرمطي ، فيرسل فريقا من الدعابة الى قلب صفوف القرامطة لاطهار الحسن الأعصم على أنه متمرد على الامام ويستخدم المال لاغراء بعض القبائل ، كما فعل مع زعيم بني طي (حسان بن جراح) بعد ارسال مبلغ مائة ألف دينار قيل أنها مزيفة وبهذا نحقق النصر للعبديين (٢١٣) .

وكان الفاطميون يشتركون مع الناس عن طريق الدعابة الذين كانوا يوفدونهم الى مختلف البلاد لاغراء الناس بالمال لضمهم الى المذاهب ، ومن هذا ما فعله المؤيد مع أهل العراق حينما ذهب بالخلع والهدايا والأموال ليخلعها على أمراء الأكراد والأتراك والعجم ويفرق المال في الناس في مقابل أخذ العهد عليهم بالدخول في المذهب ، ويروى المؤيد أن الناس كانوا يطلبون المزيد من الأموال مما دفعه الى أن يخطب فيهم موضحا لهم أن هذه الأموال ليست أموالا عادية ولكنها أموال مباركة لأنها مال الامام ابن رسول الله ووصيه وأن الدينار منها يشفي المريض (٢١٤) ، وكان الناس يجدون في هذه الطرق وسيلة سهلة للحصول على المال في مقابل المبايعة للامام الفاطمي ولو أمام الدعابة فقط من أجل صرف الحصة المقررة من المال وهو أمر يوضح لنا سخافة الأئمة والدعابة والناس - الذين يبيعون ضمائرهم - جميعا ، وهذا يوضح لنا أنهم لم يتركوا وسيلة تساعد في الحفاظ على السلطة الا اتبعوها ولو بشراء ذمم الناس ، وهي وسيلة سياسية تستخدم من قديم لاحتواء الجماهير تحت لواء حزب معين أو هدف دنيوى .

ومن صفات الحكم الشمولى أو الحكم المطلق تركيز كل الأمور السياسية والاقتصادية في يد السلطة العليا أو الفرد - الذى حلت الدولة حديثا في النظم الشمولية محله - الحاكم فيحدثنا ناصر خسرو وهو واحد من كبار الدعابة الاسماعيليين عن ما شاهده في القاهرة من احتكار الخليفة الفاطمي للعقارات فيقول : (وقدردت أن في القاهرة ما لا يقل عن عشرين ألفا وكانت كلها ملكا للسلطان ، وكثير يؤجر بعشرة دنائير مغربية في الشهر وليس بينها ما تقل أجرته عن دينارين) (٢١٥) ، ليس هذا فقط بل ان السلطان كان يملك حتى المنازل ، فيقول ناصر خسرو : (والأربطة والحمامات والأبنية الأخرى لا يحدها الحصر وكلها ملك السلطان اذ ليس لأحد أن يملك عقارا أو بيتا غير المنازل وما يكون قد بناه الفرد لنفسه وسمعت أن للسلطانية ثمانية ألف بيت في القاهرة ومصر وأنه يؤجرها

(٢١٣) انظر المعز لدين الله ١٣٠ ، ١٣١ لعارف تامر وقارن العزيز بالله ٢٩ - ٣١

لعارف تامر أيضا .

(٢١٤) انظر سيرة المؤيد ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢١٥) سفر تامة ٨٨ لناصر خسرو .

ويحصل أجرتها كل شهر) (٢١٦) ، وفى امتلاك السلطان لكل هذه الأمور ربط حياة الناس اليومية وشئونهم المعيشية بالسلطة كما أنه عن طريق امتلاك السلطان للمحلات التى تمثل عصب التجارة وهى العنصر الأول للاقتصاد الى جانب امتلاك المنازل التى تأوى الناس يجعل الناس فى قبضة السلطان بحيث يستطيع أن يقمع أى تمرد ، أو حتى من تحدته نفسه بالتمرد عن طريق قطع معاشه أو طرده من منزله ما دام ملكا للسلطان (٢١٧) .

وكان الخلفاء يعيشون فى قصورهم حياة مرفهة بعيدة عن حياة الناس ومشاكلهم مثل باقى الطغاة لا يعبأون الا بأنفسهم ويحدثنا ناصر خسرو عن قصر السلطان فى القاهرة فيقول : انه مساو لمدينة يقوم على حراسته كل ليلة ألف رجل ، خمسمائة فارس وخمسمائة راجل ، وأنه يوجد بهذا القصر اثنا عشر ألف خادم وبه كثير من النساء والجوارى ويحدثنا أيضا عن البذخ والاسراف الذى كان سمة من سماتهم حين خروج السلطان لمناسبة من المناسبات ، فمثلا حينما كان يذهب السلطان لفتح الخليج كان ينصب له سرادق عظيم التكليف من الديباج وموشى كله بالذهب ومكمل بالجواهر وكان الأدباء والشعراء والفقهاء يرافقون السلطان فى هذه المناسبات مقابل أرزاق معينة لا يقل رزق الواحد منهم عن خمسمائة دينار وقد يبلغ الألفين (٢١٨) .

ومهما يكن فى حديث ناصر خسرو السابق من المبالغة الا أنه بعكس لنا حياة التبذير والسعة وما كان يعيش فيه هؤلاء الخلفاء من الفوضى وبعد عن الدين والاستبداد بالناس باسم الدين وباسم العصمة . هذا وكان للامام الخمس فى كل شئ يكسبه الناس من تجارة وزراعة الى آخره (٢١٩) .

وبعد أن تحدثنا عن الحكم الباطنى وكيف كان . ! نشير الى علاقة هؤلاء الحكام بطبقات الشعب المختلفة ، وهذه الطبقات هي :

- (أ) طبقة الدعاة .
- (ب) طبقة الشيعة وأنصار المذهب .
- (ج) طبقة الذميين .
- (د) طبقة أهل السنة والجماعة .

(٢١٦) المصدر السابق ٨٨ ، ٨٩ .

(٢١٧) يرى براتراند رسل أن العامل الاقتصادى هو العامل الأساسى فى حياة الفرد فى أغلب الأحيان وأنه أهم من العامل السياسى وذلك حيث أن الفرد الذى لا يملك رأس مال غالبا ما يبيع نفسه الى هيئة كبرى دون أن يكون له رأى خوفا من الموت جوعا . انظر مثل عليا سياسية ص ١٩ ترجمة فؤاد كامل الطبعة الأولى .

(٢١٨) انظر سفر نامة ص ٨٩ - ١٠٠ وانظر المعز لدين الله ص ١٩٤ ، ١٩٥

لعارف تامر .

(٢١٩) انظر الهمة فى آداب اتباع الائمة ٨٠/١ ، ٨١ .

(٥) طبقة الدعاة وتواطؤهم مع الأئمة :

كان الدعاة هم الركيزة الأولى التي اعتمد عليها الخلفاء الباطنيون في طغيانهم واستبدادهم لأن عملهم كان خدمة السلاطين وكانوا كثيرا ما يشجعونهم على الاستبداد والطغيان ، وكانت مهام الدعاة تتركز في أربع نقاط :

- ١ - علمي : وهو القيام بالدعوة وتلقين أصول المذهب .
 - ٢ - سياسي : وهو تجميع الناس حولهم ودعوتهم الى خلع الخليفة العباسي وطاعة الخليفة الفاطمي .
 - ٣ - مالي : وهو جمع النجوى من الناس وارسالها للخليفة بعد خصم النفقات اللازمة لهم أثناء تأدية عملهم .
 - ٤ - اداري : وهو تقسيم البلاد أقساما ادارية كما يرون وأن يأخذوا العهد على من يولونه على كل قسم نيابة عن الخليفة (٢٢٠) .
- وهذه المهام الأربع مجتمعة مهام سياسية بالدرجة الأولى تخدم الخليفة وتدعم سلطانه المطلق وتقوى من احكام قبضته على الشعب .

واذا أردنا أن نأتى بمجموعة من النماذج لهذه المهام التي كان يقوم بها الدعاة ، فالمهمة الأولى « المهمة العلمية » لا تختلف - فيما نرى - عن المهمة الثانية (السياسية) لأن في تلقين أصول المذهب جمعا للناس حول الخليفة الفاطمي ونبذا للمذهب الباطني وخليفته ، وقد بذل الدعاة كل جهد في هذا الاتجاه حتى كانوا يقبلون الحقائق وما يؤخذ عليهم لصالحهم ومن هذا مثلا تعريف أبي حاتم الرازي - أحد الدعاة - لأهل السنة والجماعة بأنهم المجتمعون على امام واحد يؤيد جامع لأموارهم وذلك حيث ان الامام لهم بمنزلة النظام الذي قد نظمهم (٢٢١) .

ويمثل الدور السياسي رحلة ناصر خسرو الى الاحساء حيث يحدثنا أنه بعد الانتهاء من الحج قام برحلة الى الاحساء استغرقت ثلاثة أشهر بدلا من ثلاثة عشر يوما (٢٢٢) . وهي المدة الممنوعة لقطع هذه المسافة ، ويرى الدكتور يحيى الخشاب أن مغامرة ناصر خسرو وسط الأعراب كانت مدة سياسية لتأليف القلوب وجمع الشتات ليكونوا في خدمة الخليفة في مواجهة الأعداء وأن ذهابه الى الاحساء كانت مهمة سياسية - على

(٢٢٠) انظر سفر نامه ص ٢٥ المقدمة .

(٢٢١) انظر الزينة في الكلمات الاسلامية ٢٥٣/١ ملحق بكتاب الغدو والفرق الغالية -

تحقيق د. عبد الله السامرائي .

(٢٢٢) انظر سفر نامه ص ١٣٧ وما بعدها .

أعلى مستوى - وذلك لإعادة الصلات بين القرامطة والفاطمين لمواجهة العباسيين وخاصة بعد استيلاء السلاجقة السنيين على سلطان البويهيين الشيعة وبدأوا فى محاربة المذهب الفاطمى (٢٢٣) ، ويمثل الدور السياسى أيضا نجاح موسى بن عمران فى تحويل السلطان مجد الدين بن بويه الى المذهب الاسماعيلى ويجنسه فى خدمة الخليفة الفاطمى (٢٢٤) ، وكذلك محاولة المؤيد مع أبى كاليجارة التى انتهت بالفشل ، هذا الى جانب ان جذبهم للجمهور يعد أيضا عملا سياسيا بالدرجة الأولى .

واذا كانت المهمة العلمية والسياسية تتداخلان بحيث يصعب التفريق بينهما لاختلاط الدعوة بالدعاية عندهم ، فان المهمة المالية والادارية مهام سياسية أيضا حيث يكفلان المهمة السياسية ويتبعانها فالمهمة الادارية للدعاة تشبه الآن ما يسمى بالمحليات وذلك حيث يكون كل داعية مسئولا عن الاقليم الذى يدعو فيه ، فعمله متكامل فهو يدعو الناس ويأخذ عليهم العهد ويأخذ منهم الزكاة والعطايا وكانوا يتحايلون كثيرا على الناس لجمع المال بشتى الطرق والوسائل ومن هذا مثلا ما كان يفعله حمدان قرمط حينما (صنع طعاما حلوا لذيذا وجعله على قدر البنادق يطعم كل من أدى اليه سبعة دنانير منها واحدة وزعم أنه طعام أهل الجنة نزل الى الامام وكان ينفذ الى كل داع منها مائة بلغة ويطلبه بسبعمائة دينار لكل واحدة منها سبعة دنانير) (٢٢٥) ، وهذا النص يوضح لنا كيف كانوا يحصلون على المال عن طريق الغش والخلع ، وفى زعمهم أن البنادق من الجنة فيه استمالة للناس وجذبهم الى المذهب الى جانب ابتزاز أموالهم فهى منفعة شاملة تشمل الخلع والتمويه والسلب وتطويع الناس وجذبهم الى المذهب .

ولكن لابد لنا هنا من سؤال : هل كان الدعاة حقاً يقومون بهذه المهام عن ايمان حقيقى بالمذهب وطلبا للثواب والأجر ؟ .

قبل الاجابة على هذا السؤال يجب أن نثريث قليلا لنرى حقيقة الأمر عن قرب بدلا من التسرع فى الاجابة .

الحقيقة أن العلاقة بين الدعاة والأئمة كانت تقوم على المنفعة المتبادلة بين الطرفين ، فالأئمة يعتمدون على الدعاة فى تسليم مركزهم السياسى وبسط نفوذهم على الشعب والدعاة يحصلون فى مقابل ذلك على النفوذ

(٢٢٣) انظر ص ٣٠ ، ٣١ مقدمة سفر نامه .

(٢٢٤) انظر المصدر السابق ص ٦١ ، ٧ .

(٢٢٥) اتعاظ الحنفا ٣٣٠ يضمه اخبار القرامطة .

والشهرة والاقطاعيات والأموال الطائلة ، فيحدثنا النعمان قاضي القضاة - الذى احتكر هو وأبناؤه منصب القضاء لفترة طويلة - عن طلبه الدائم للاقطاعيات الى الأئمة فيلبون طلبه (٢٢٦) ، ويحدثنا ناصر خسرو عن راتب قاضي القضاة فيقول : « انه ألفا دينار فى الشهر » (٢٢٧) وهذا المرتب يعتبر شيئا خرافيا فى وقت كانت الدولة تعاني فيه من القحط والجوع وترسل فى طلب القمح من الدولة البيزنطية (٢٢٨) .

كذلك يحدثنا فيلسوف السعوى أحمد حميد الدين الكرمانى عن النعم الكثيرة التى أولاه اياها الحاكم بأمر الله ، فيقول : وقضاء بحق النعمة فيما أولانيه ولى الله فى أرضه صلوات الله عليه وبركاته التى أصبحت بها فى نعمة تامة وروضة مدهامة مأوها معين وهوأوها على المراد معين وسكانها حورعين ثم شكروا على الموهبة وطلبا للأجر والمثوبة ، (٢٢٩) .

والحقيقة أن علاقة تبادل المنفعة لم تقتصر على الدعاة فقط ولكن هناك الشعراء الذين يسيل لعابهم للمال ومن هؤلاء الذين وقفوا أنفسهم وانقطعوا لخدمة ومدح العبيديين ابن هانئ الشاعر الأندلسى الذى طرد من دياره بعد أن اشتهر أمر عريذته وفاحت رائحة فجره هو والأمير مما اضطر الأمير الى اخراجه من الأندلس ليهدأ من ثورة الناس خير مثال على ذلك ، ولذا نجد ديوانه ملىء بالنفاق والتملق والمديح الكاذب الذى خرج عن الحد المألوف ، وكان اغداق المعز المال عليه السبب فى تدفق وسيولة أشعاره حتى يرضى أسياده . وقد وجه ابن هانئ فى العبيديين ما يرضى غروره حيث كان شاعرهم المقرب فكان يسير بين يدى المعز ، الذى يريد أن يفاخر به شعراء المشرق لولا أن عاجلته المنية . فابن هانئ وجه بغيتته فى العبيديين ، والعبيديون وجدوا بغيتهم فى ابن هانئ أيضا والعلبور على أشكالها تقع ، وعن علاقة المعز بابن هانئ يقول عارف تامر : (لم يكن هناك مملوح أعز شاعره كما عز المعز لدين الله ابن هانئ حتى أنه أمر له بعد أن أنشده فى القيروان احدى قصائده بدست قيمته ستة آلاف دينار) (٢٣٠) .

وكان اهتمام العبيديين بالشعر كبيرا لدرجة أنهم اتخذوا مواسم للشعر وأقاموا حفلات للشعراء يتنافسون فيها فى تملق الخلفاء وكذلك

(٢٢٦) انظر المجالس والمسايرات ٥٤٦ ، ٥٢٥ .

(٢٢٧) انظر سفر نامة ١٠٩ .

(٢٢٨) انظر تاريخ الاسلام السياسى ٢٣٥/٤ د حسن ابراهيم .

(٢٢٩) انظر راحة العقل ٨٤ .

(٢٣٠) المعز لدين الله ٢٢٢ لعارف تامر .

وجد الفاطميون في الشعر وسيلة لنشر أفكارهم وتحقيق سياستهم
بتطلعاتهم (٢٣١) .

ولم يقتصر أمر تبادل المنفعة مع الخلفاء على الدعاة والشعراء فقط
ولكن شمل كذلك كثيرا من الأعيان وأهل العلم وخير مثال على ذلك ماورد
عن لقاء المعز بأعيان مصر حين قدم اليها من المغرب وسألوه عن نسبه ،
فنثر عليهم ذهبه وسل لهم سيفه وقال هنا نسبي وهنا حسبي ، قالوا :
سمعنا وأطعنا ، ولكن لأن تبادل المنفعة بين الدعاة كان أوضح وأكثر فأننا
رأينا أن نعرض لها بالتفصيل .

فالى جانب ما سبق وجدنا في العصر الحديث الأغاخان زعيم الباطنية
(الاسماعيليه) يؤيد سيادة الانجليز على الهند ويرى أن في تلك السيادة
نعمة للشعوب الهندية ، لهذا أصدر بيانا خاطب فيه الهنود جميعا على
اختلاف طوائفهم أثبت فيه أن رغبة الهنود في الاستقلال عن انجلترا رغبة
طائشة حمقاء ونزعة سنايقة لأوانها (٢٣٢) ، وكان من صفات هؤلاء الدعاة
الغرور والكبر فنجد المؤيد مثلا يخاطب الناس فيذم قضائهم وعلماءهم
ويبرأ نفسه من هذه المثالب فيقول : (فاني لم أزل بالسداد والرشاد
علما وباستشعار البر والتقوى مقبدا ولولا تبرجي بزينة التشيع لاتخذت
العامة تراب نعلي كحلا لأعينها وماء طهوري شفاء لسقمها) (٢٣٣) .

ومن تكن صفاتهم كذلك فان الحقد والكراهية يكون فيما بينهم على
أشد له حرص كل منهم على أن يكون هو المقدم على من سواه فيروى المؤيد
أنه بعد غضب السلطان أبي كاليجار عليه عاد الى مصر فوجد يهوديا يسيطر
على الأمور وأن الوزير الفلاحى كان يخشى من نفوذ هذا اليهودى وبدا
اليهودى يخشى أيضا على نفوذه ومكانته من وجود المؤيد وظل خائفا منه
الى أن أوصى الوزير باليهودى من قتله ليخلو له الجو (٢٣٤) ، كما يتهم
الكرمانى من الدعاة ويصفهم بالزيف والنفاق (٢٣٥) .

ونستطيع أن نحدد العلاقة التي كانت قائمة بين الأئمة والدعاة
فيما يلى :

(٢٣١) انظر العزيز بالله ٨٦ ، ٨٧ لعارف تامر .

(٢٣٢) انظر العقيدة والشريعة ٢٤٦ .

(٢٣٣) سيرة المؤيد ٧ .

(٢٣٤) انظر المصدر السابق ص ٨١ - ٨٤ .

(٢٣٥) انظر رسالة مبسم البشارات ص ١١٣ . ١١٤ مع مجموع رسائل الكرمانى

تحقيق د. مصطفى غالب .

١ - تخلص السلطان من الداعية وذلك اذا وجد أنه يمثل عقبة كأداء،
فى طريقه نحو الاستئثار والاستبداد بالحكم كما فعل المهدي مع
الشيعة وأخيه حينما شكّا فى أمره وكذلك عزل المعز لدين الله
قائده جوهر الصقلى بعد وصوله الى القاهرة خشية من نفوذ جوهر
الذى حقق له النصر على القرامطة (٢٣٦) .

٢ - تربص كل طرف بالآخر ليفتك به اذا أمكن كما حدث فى الصدام
الذى وقع بين القرامطة والعبّيين على حدود مصر الشرقية فى محاولة
القرامطة الاستيلاء على مصر ومثل هذا الصدام شىء طبيعى بسبب
ما يكون بين هؤلاء وأمثالهم عادة من تشوف الى الرياسة والملك وهو
أمر مألوف فى كل زمان ومكان (٢٣٧) . وكما حدث فى الثورات
المتتابعة لأهل المغرب ضد العبّيين وخاصة فى المهديّة مما جعلهم
يعيشون فى حالة قلق وترقب وكذلك غدر جوهر الصقلى
بالأخشيديين بعد أن دعاهم الى طعام وأعدّهم وكانوا ألفاً وثلاثمائة
رجل (٢٣٨) وهذا يجعلنا نقرر باطمئنان شديد أن الدولة الفاطمية
لم تكن ذات سيادة بالمفهوم الصحيح للسيادة وهو أن تكون سيادة
الدولة مكفولة لا يحد منها سلطان خارجى أو سيادة دولة أخرى
فى أى شكل من أشكال التسلط والاستعمار (٢٣٩) .

٣ - الخروج على السلطان وخاصة اذا تمكن الداعية من ذلك كما فعل
على بن الفضل وكان داعية أرسله ميمون القداح الى اليمن وأخذ
عليه العهد لابنه فلما أصبحت اليمن بيده وقتل الاضداد خلع طاعة
المهدي الذى كان يدعو اليه فكتب اليه المنصور بن الحسين - وكان
رفيقه فى الدعوة الى اليمن - يعاتبه ويذكره بالعهد الذى أخذه
القداح عليهما فكتب ابن الفضل اليه يقول : (انما هذه الدنيا شاة
من ظفر بها افترسها ولى بأبى الجنابى أسوة لأنه خلع ميمونا وابنه
ودعا الى نفسه) وطلب من منصور بن الحسين الدخول فى طاعته
ولم يكتف بهذا فادعى الألوهية وكان عنوان كتابه اذا كتب (من
باسط الأرض وداحيها ومزلزل الجبال ومرسيها على بن الفضل
الى عبده فلان وأكل الحرام وحرم الحلال وأظهر المجوسية وأمر

(٢٣٦) انظر العزيز بالله ص ١٦ لعارف تامر .

(٢٣٧) انظر القرامطة أول حركة اشتراكية فى الاسلام ص ٨٨ .

(٢٣٨) انظر المعز لدين الله ص ١٣١ .

(٢٣٩) انظر الاسلام والسياسة ٥٤ د. حسين النجار - الطبعة الأولى دار الشعب .

بتكاح الاخوات والأمهات ولما علم عبيد الله بهذا أرسل اليه من تنكر
فى صورة طبيب وفصده بالسم فهلك (٢٤٠) .

٤ - السخرية والاستهزاء بالسلطان وكان لها عدة صور منها :

(أ) الغلو فى تقديس الأئمة لدرجة اصفاء صفات الألوهية مثل القول
بوجوب السجود لهم والوقوف بين أيديهم كالوقوف بين يدي الله
عز وجل ويعطينا المؤيد نموذجا لدخوله على المستنصر ويصف لنا
حاله حين رآه ، فيقول : (فلم تقع عيني عليه الا وقد أخذتني الروعة
وغلبتني العبرة وتمثل فى نفسى أننى بين رسول الله وأمير المؤمنين
صلى الله عليهما مائل وبوجهي الى وجهيهما مقابل ، واجتهدت عند
وقوعي الى الأرض ساجدا لول السجود ومستحقه أن يشفعه لسانى
بشفاعة حسنة ينطقه فوجدته بعجمة المهابة معقولا وعن مزية
الخطابة مهزولا ولما رفعت رأسى من السجود وجمعت على أثوابى
للعود رأيت بنانا يشير الى بالقيام) (٢٤١) ، ثم يحدثنا عن تقبيله
ليد المستنصر بعد القيام من السجود بقوله : « ثم قمت فأخذت يده
الكريمة فترشفتها وتركتها على عيني وصدري وودعت
وخرجت (٢٤٢) . ولا يشك عاقل أن هذا الكلام وتلك الأفعال
سخرية واستهزاء بالامام وليس تقديسا ومحبة واحتراما وفى هذا
يقول أحد الباحثين : (ومع ذلك فأننى لست من المصدقين بأن
هؤلاء الاسماعيليين كانوا يكتسبون للامام أى احترام بل كانوا
يتظاهرون بذلك ليفرضوا على السذج هذا الاحترام) (٢٤٣) ،
ليس هذا فقط بل يرى أنه لا يستطيع أى انسان يحترم الأديان أن
يحترم الامامة (٢٤٤) . ومن قبيل الاستهزاء والسخرية بالأئمة
أيضا موقفهم المغالى ودعواهم الى ربوبية الأئمة كموقف الحمزة بن على
الدرزى من الحاكم بأمر الله وتشجيعه له على ادعاء الربوبية لدرجة
أن جماعة من المنافقين وطالبي الزلفى الذين استجابوا لهذه الدعوة
كانوا اذا لقوا الحاكم قالوا : السلام عليك يا واحد يا أحد يا محيى
يا مميت وقد قرب الحاكم حمزة الدرزى هذا الذى تلقب بهادى

(٢٤٠) كشف أسرار الباطنية ٢٣٣ ، ٢٣٤ وانظر المسجد المسبوك من ون اليمين
من ملوك ٤٢٦ ، ٤٢٧ وسيرة الهادى الى الحق ٩٦ ، ٩٧ وهذه الكتب الثلاثة يضمها أخبار
القرامطة تحقيق د. سهيل زكار .

(٢٤١) سيرة المؤيد ٨٥ وقارن الهمة فى آداب أتباع الأئمة ١٦٠/٢ .

(٢٤٢) سيرة المؤيد ٨٥ .

(٢٤٣) الانسان فى فكر اخوان الصفا ٢٠ ، ٢١ .

(٢٤٤) انظر المصدر السابق ٢١ .

المستجيبين وزوده وأتباعه بالسلاح ليدافعوا عن أنفسهم فكان الكبراء والرؤساء يتظاهرون بقبول الدعوة إلى ألوهية الحاكم خوفاً من البطش والانتقام وقد قوّض الحاكم إليه الأمور وبلغ به أعلى المراتب بحيث أن الوزراء والقواد والعلماء كانوا يقفون على بابه ولا ينقضي لهم شغل إلا على يده وكان القصد من هذا أن ينقاد هؤلاء فيطيعوه في دعواه (٢٤٥) ، وبلغ الغرور بالحزمة الدرزي أن جاهر الناس بدعوته إلى ربوبية الحاكم بجامع القاهرة فنار عليه الناس وقصلوا قتله فهرب منهم وأنكر الحاكم أمره خوفاً من الرعية (٢٤٦) ومن هنا وعى الدعاة الدرس فعملوا إلى إخفاء أكثر العقائد السرية عن الناس ولم يظهروا منها إلا ما كان هينا رفيقا بالشعب (٢٤٧) . وهؤلاء الدعاة هم الذين افتروا على الإمام الصادق رضي الله عنه ونسبوا إليه القول بسقوط التكليف فيزعم الفضل الجعفي أنه سأل الصادق في معرض حديثه عن الاصطفاء ودرجاته فيقول : (قلت يا مولاي ، هل علينا نحن معرفة هذه الدرجات قال الصادق : نعم . من عرف هذا الباطن فقد سقط عنه عمل الظاهر وما دام لا يعرف هذه الدرجات لا يبلغها بمعرفته ، فإذا بلغها وعرفها منزلة منزلة ودرجة درجة فهو حينئذ حر قد سقطت عنه العبودية وخرج من حد المملوكية إلى حد الحرية باشتهاؤه ومعرفته) (٢٤٨) .

(ب) ومن قبيل الاستهزاء بالأئمة كذلك زعم الدعاة القول بوجود الدعوة الاسماعيلية قبل آدم وأن آدم عليه السلام واحد من المؤمنين بالدعوة الاسماعيلية وأن الإمام هو الذي علم آدم الأسماء والأشياء ولما باح بالسر إلى إبليس غضب عليه الإمام وطرده وزوجته من دعوته وسد عنهما باب رحمته ثم قبل توبته وجعله بابا وكان اسم هذا الإمام (هنير) ثم استحفظ آدم على الدعوة وسلم إليه الأمر بعد أن أوصى إلى هابيل فكان آدم صاحب الشريعة وهابيل صاحب الحقيقة (٢٤٩) ، ولا يخفى على عاقل مناقضة هذا الكلام لصريح الأديان وتعارضه مع حقيقة الخلق الذي لا تقرر بوجود مخلوق بشري قبل آدم عليه السلام .

(٢٤٥) انظر النجوم الزاهرة ١٨٣/٤ روما بعدما والحاكم بامر الله ١١٤ وما بعدها .

(٢٤٦) انظر النجوم الزاهرة ١٨٤/٤ .

(٢٤٧) انظر طائفة الاسماعيلية ١٦٠ .

(٢٤٨) الهفت الشريف ص ٦٥ ، ٦٦ تحقيق د. مصطفى غالب .

(٢٤٩) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيلية ٥٩ - ٦١ د. مصطفى غالب .

(ج) وبلغت السخرية بالأئمة مداهما لدرجة أن ذهب بعض الدعاة الى القول بأن البشارة بالأئمة وردت في كتب الأنبياء السابقين ومن هذا ما ذهب اليه الكرمانى فى رسالته « مبسم البشارات » الى القول بأن البشارة بأمامة الحاكم وردت فى الكتب السماوية فهو الزاهد صاحب الحمار الذى بشر به ايشاعيا عليه السلام وليس عيسى هو المقصود ببشارة ايشاعيا حيث قال فى مخاطبته وهذا النص كما ورد فى التوراه هو (جيلي مثوديت - صهيون هتبرجى بت - يروشالم هنه ولكن ييؤا لك صديق ونوشع هو امانى وروكب على - خمود وعل - عير بن أتونيم) (٢٥٠) .

وقد أدرك الناس استهزاء اللصاة بالأئمة فكانوا هم الآخرون يسخرون منهم ومن الدعاة ومن قبيل الاستهزاء بالدعاة ما ورد عند ناصر خسرو من أنه سمح أن النيل مملوء بالتماسيح التى تجذب الى قاعه فى الحال كل من يعبر وأنه يوجه قرب مصر طلسم يحمى الانسان والدواب من شر هذه التماسيح ولكن أثره يبطل على مسافة رمية سهم من المدينة فلا يجرؤ أحد أن يقترب من النيل (٢٥١) ولهذا نجد أن الأخبار التى يرويها ناصر خسرو والتى ينبو عن تقبلها العقل غالبا ما نجدها يصفها بقوله سمعت أو يحكى أن الى آخر هذه التعبيرات التى تفيد أن القاص أو الحاكي كان يسخر من ناصر خسرو حينما يحدثه بمثل هذه الروايات ومن هذه الأخبار ما حدثه البعض من أن بمصر بيوتا ترتفع أربعة عشرة طابقا وأن شخصا غرس حديقة على سطح بيت من سبعة أدوار وحمل اليها عجلا رباه فيها حتى كبر ونصب فيها ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء اليها من البئر وأنه زرع على هذا السطح جميع أنواع الفواكه وقد أثمرت كلها (٢٥٢) .

(٦) طبقة الشيعة وأنصار المذهب :

كان للشيعة وأنصار المذهب مكانة خاصة فى بلاط العبيديين ، هذه المكانة تنبع من أنهم مخصصون هم والأئمة ومميزون عن بقية الناس وذلك حيث انهم مخلوقون من نور الله وأنهم الأرواح الطيبة الظاهرة التى

(٢٥٠) نقلا عن مبسم البشارات ١٢٠ وترجمة هذا النص هي : (افرجى واشكرى يا بنت صهيون وامرخی فرحا يا بنت بيت المقدس بأن ملكك قد جاءك مطهرا من الادناس زاهدا وراكبا على حمار الوحش الاتن) هامش ص ١٢٠ من نفس الكتاب .

(٢٥١) انظر سفر نامة ٨٦ ، ٨٧ .

(٢٥٢) انظر المصدر السابق ١٠١ .

ظهرت من الآفات والعلاهات وطابت بقبول الولاية (٢٥٣) ، ولانستار المذهب صورة تميزهم عن غيرهم ، هذه الصورة يوضحها أحد الدعاة بقوله : (ينبغي أن يكون المستجيب بالغا عاقلا رشيدا قد هرم وبلغ في السن ولا يكون صاحب عاهة في جسده ظاهرة أو بشع الصورة ولا ردىء الخلق بحيث لا يتجاوز الحد في القبح ولا يكون فيه شيء من العلامات الردية التي تدل على الخبث والمكر والفساد) (٢٥٤) ، ولم يقتصر تميز هؤلاء على طهارتهم تلك التي زعموها ولكن كانت لهم أيضا المميزات الكثيرة عن بقية طوائف المجتمع فأنصار المذهب يعيشون مع السلطان في مدينته منعزلين عن بقية طبقات الشعب وكذلك الشيعة وكانت القاهرة مقرهم في ذاك الحين (٢٥٥) ، وكان جوهر الصقلي قد استقدم معه من المغرب كثيرا من أنصار المذهب حين قدومه الى مصر وكان يعين مع كل مصرى موظفا مغربيا لتدريبه تمهيدا لاحتلال المغاربة والمتشيعين محل المصريين في الوظائف (٢٥٦) ، كذلك كانت القاهرة في السنوات الأخيرة من عهد الحاكم مهذا للدعاة السريين والسعوات اللاحادية المفرقة الى الوهية الحاكم الذي كان يقف وراءها يزيكها ويرعى نموها ويراقب تطوراتها حتى تحولت في آخر عهده الى دعوة جريئة الى ألوهيته (٢٥٧) .

وقد حاول العبيديون أن يصبغوا مصر بالصبغة المذهبية ويعملوا بكل جهد لبث الدعوة الاسماعيلية فكانوا يعقدون لذلك المجالس في بيت الحكمة تارة وفي القصر الفاطمي تارة وتارة في الجامع الأزهر (٢٥٨) . ومن المميزات التي كانت تميز هؤلاء الأتباع أنهم كانوا يصحبون السلطان اذا خرج في مناسبة من المناسبات في مقابل أرزاق معينة (٢٥٩) ، تعتبر رواتب خيالية اذا قيست بحالة الشعب في ذاك الحين ، هذا الى جانب المميزات الكبيرة التي كان يحصل عليها الدعاة من اقطاعيات وغيرها في مقابل ما يقومون به من أعمال تؤدي الى تدعيم مكانة السلطان ونفوذه على الناس بشتى الطرق والوسائل .

(٢٥٣) انظر الهفت الشريف ٩٢ ، ٩٣ .

(٢٥٤) رسالة الدستور ص ٦٩ .

(٢٥٥) انظر الفرق بين الفرق ص ٢٧٥ .

(٢٥٦) انظر ابن لدين الله ص ١٤٩ ، ١٥٠ لعارف تاجر وقارن الفاطميون في مصر

ص ١٨١ د حسن ابراهيم .

(٢٥٧) انظر الحاكم بأمر الله ص ١٠٩ لعنان .

(٢٥٨) انظر المصدر السابق ص ١١١ .

(٢٥٩) انظر سفر نامه ص ٩٥ .

(٧) طبقة أهل الذمة :

لقد وجد الباطنية في تقريب اليهود والنصارى وفي الدعوة الى وحدة الأديان فرصة لكسب هذه الطوائف الى جوارهم لضمان مساعداتهم ضدهم عدوهم المشترك (المسلمين) وبخاصة أهل السنة والجماعة ومما يدل على تعاونهم واشتراكهم في الهدف مساعدة الحشاشين للصليبيين ضد المسلمين في الحروب الصليبية حتى ان صلاح الدين الأيوبي ظل لمدة عشر سنوات يجاهد من أجل توحيد الصفوف الاسلامية في مصر والشام - تلك الصفوف التي عملت الباطنية على تمزيقها وتفتيتها - لكي يواجه عدوه في جبهة واحدة بدلا من التفتت وضياع الجهد والوقت في محاربة عدة جبهات في آن واحد .

وبلغت مكانة اليهود والنصارى في البلاط الفاطمي أقصى الدرجات وبلغ الكثيرون منهم أعلى الدرجات الوظيفية في الدولة ، وكانت لهم الحظوة لدى الخلفاء حتى ان المعز لدين الله أرسل ابنه الى مدارس النصارى ليتربى على يد الرهبان ومن هنا كانت بهم الحظوة في بلاط العزيز بالله فول بعضهم أعلى المناصب (٢٦٠) ، وكان منهم عيسى بن نسطورس الذي لعب دورا كبيرا ومهما في سياسة الدولة سواء الداخلية أم الخارجية ولم يقف الأمر عند هذا الحد ولكن تزوج العزيز بالله فتاة نصرانية أيضا هي (أم ولد) التي أنجبت له الحاكم بأمر الله وست الملك (٢٦١) ، وقد اختار العزيز طبيبه الخاص من النصارى كما أطلق يد أشقاء زوجته (ارسانيوس) و (أريسطيس) وكان الأخير بطريقا لطائفة الملكية القبطية في بيت المقدس سنة ٣٧٥هـ كما كان الأول مطرانا للقاهرة ثم عين فيما بعد بطريقا في الاسكندرية وقد قاما أكثر من مرة بدور الوساطة بين الدولة الفاطمية والامبراطورية البيزنطية (٢٦٢) كذلك بلغ نفوذ النصارى في عهد العزيز درجة الخطورة على الشعب المصري لدرجة أن أحد الباطنية المعاصرين يصف ذلك فيقول : (أجل بلغ نفوذ النصارى خاصة الذروة في عهد العزيز بالله فاستولى الكتاب والرؤساء منهم على معظم أعمال الدولة واستأثروا بمعظم السلطات والنفوذ مما أعطى أثرا سيئا في المجتمع المصري خاصة ولدى المغاربة) (٢٦٣) ، ومما يدل على التواطؤ بين العزيز بالله والنصارى ضد المسلمين أن شكاوى المصريين قد

(٢٦٠) انظر العزيز بالله ٥ ، ٦ لعارف نامر .

(٢٦١) انظر المصدر السابق ٦ .

(٢٦٢) انظر المصدر السابق ٤٣ .

(٢٦٣) المصدر السابق ٤٣ .

تكررت من سياسة التمييز والاصطفاء التي كان يتبعها عيسى بن نسطورس ورغم هذا فان الخليفة العزيز بالله الفاطمي أعاده الى منصبه بعد شفاعته ابنته ست الملك وظل ابن نسطورس في منصبه وسياسته حتى بعد وفاة العزيز الى أن قبض عليه القائد ابن عمار وأعدمه (٢٦٤) .

أما عن مكانة اليهود في بلاط العبيديين فأول ما يتبادر الى الذهن اسم يعقوب بن كلثوم ذلك اليهودي الذي حضر الى مصر واتصل بكافور الاخشيدى الذي قربته بعد أن أظهر اعتناقه للإسلام الا أنه اتصل بالدعاة العبيديين وأخبرهم عن حال مصر وشجعهم على القدوم اليها لهذا فانه كسب ود المعز حينما جاء الى القاهرة وعينه على الخراج وجميع وجوه الحسبة والأموال بعد تحوله الى المذهب الفاطمي (٢٦٥) ، كما أشرنا الى قول المؤيد حينما قدم الى مصر وقوله عن اليهودي الذي يسيطر على المملكة ويصرف الأمور فيها .

وقد (كان الدروز في سورية أصدقاء مخلصين لليهود وكان في فارس مجتمع يهودي يعيش تحت حكم الاسماعيلية وينهب أبناءه الى الحرب كلما ذهب الاسماعيليون الى الحرب) (٢٦٦) كما كان اليهود والنصارى يشجعون الحاكم في دعواه الألوهية فكان اذا لقيه أحد يقول له : (الهى قد رغبت في شريعتي الأولى فيقول الحاكم : افعل ما بدا لك فترد عن الاسلام وزاد الأمر بالناس) (٢٦٧) .

ولم يكن الباعث لدى الباطنية على تقريب اليهود والنصارى هو احترام حقوق الذميين التي كفها لهم الاسلام وأوصى بحسن معاملتهم ، ولكن كان ذلك من قبيل تبادل المنفعة بين الفئتين ومحاولة الباطنية كسب ود الطبقات المختلفة لاحكام قبضتهم على الشعب ، هذا الى جانب أن فو تولية اليهود والنصارى لأمر المسلمين مخالفة لصريح القرآن والسنة .

ومما يؤكد أن العلاقة بينهم كانت تقوم على المنفعة المتبادلة التي يحكمها الهوى ووحدة الهدف انقلاب الحاكم بأمر الله على اليهود والنصارى في عهده ومطاردته لهم لدرجة اجبارهم على تغيير أديانهم (٢٦٨) ، وليس معنى هذا أيضا أن الحاكم كان مسلما غبورا على دينه لأن هذا يناقض صريح الاسلام ومبادئه وأخلاقه لكنه يوضح لنا ما ينتج عن اتباع الهوى من استبداد وتسلط وجبروت وهو أيضا نتيجة لحكم الفرد الذي كان سمة من سمات الحكم الباطني بصفة عامة .

(٢٦٤) انظر العزيز بالله ٩ ، ١٠ ، ٤٣ لعارف تامر .

(٢٦٥) انظر المعز لدين الله ٢٠٩ ، ٢١٠ لعارف تامر .

(٢٦٦) أصول الاسماعيلية ١٥٤ .

(٢٦٧) النجوم الزاهرة ١٨٣/٤ .

(٢٦٨) انظر الحاكم بأمر الله ٧٤ .

(٨) أهل السنة :

كانت طبقة أهل السنة والجماعة تمثل السواد الأعظم من جموع الشعب الذي سيطر عليه العبيديون وحكموه - سواء أكان ذلك في أفريقيا أم في مصر وقد أشرنا الى موقفهم من الطبقات السابقة الى ما كانوا يتمتعون به من مزايا داخل المجتمع الباطني - وبالرغم من ذلك فان موقفهم من أهل السنة والجماعة موقف مذهبي عقائدي ، لهذا فقد ساموهم سوء العذاب لدرجة أن الظاهر أمر (فأخرج من بمصر من الفقهاء المالكية وغيرهم وأمر العامة أن يحفظوا الناس كتاب « دعائم الاسلام » و « مختصر الوزير » وجعل لمن يحفظ ذلك مالا) (٢٦٩) وليس هناك شطط أكثر من هذا ؛ وذلك لأن من أشد الأمور على الانسان أن يجبر على تغيير اعتقاده بالقوة . ومن هنا كانت الاضطرابات والقلقل من السمات التي ميزت حكم العبيديين عامة وحكمهم لمصر خاصة لدرجة أن أحد الرعية ضرب بمصر وطيف به في المدينة من أجل أنهم وجسوا عنده كتاب الموطا للإمام مالك (٢٧٠) وقد بلغ بهم التحدي لمشاعر الناس مداه حتى كتبوا في عام خمس وتسعين وثلاثمائة على المساجد والحوانيت والمقابر والصحراء سب السلف ولعنهم ونقشوا ذلك ولونوه بالأصباغ والذهب وكتبوه أيضا على أبواب الدور وأكروهوا الناس على ذلك (٢٧١) وقد تكرر هذا من قبل في عهد القائم بالمغرب حتى أثار غضب المغاربة الذين ثاروا عليهم وكان أشد هذه الثورات ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد وقد استمرت هذه الثورة طوال عهد القائم (٢٧٢) .

وقد أشرنا الى ما كان ينعم به أهل الطبقات السابقة كالشيعة وأهل الذمة وأنصار المذهب من يسر في الأحوال وبجوحة في العيش الى غير ذلك ، ولكن كان هذا خاص بهؤلاء أما جمهور الشعب وهم أهل السنة والجماعة فكانوا - بالرغم من اضطهادهم والقلق الذي كانوا يشعرون به - يعيشون حياة ضنك وشدة نتيجة لاشتداد الأسعار وقلة المياه وقد عزت الأقوات وتعذر وجود الخبز وقلت البهائم كلها حتى بيع الرأس البقر بخمسين دينارا في عهد الظاهر (٢٧٣) ، وفي عهد الظاهر أيضا منع الناس من ذبح الأبقار لقلتها وكثر الخوف في الخلق وكثر اضطراب الناس

(٢٦٩) المواعظ والاعتبار ٣١/٢ « طبعة مصورة عن طبعة بولاق » - بيروت .

(٢٧٠) انظر المصدر السابق ٣٤١/٢ طبعة عيسى الحلبي وشركاه .

(٢٧١) انظر المصدر السابق ٣٤١/٢ مؤسسة الحلبي .

(٢٧٢) انظر تاريخ الاسلام السياسي ١٦٢/٣ الطبعة الحادية عشر - د. حسن ابراهيم .

(٢٧٣) انظر المواعظ والاعتبار ٣٠/٢ طبعة مصورة عن طبعة بولاق - بيروت .

نتيجة لتحدث زعماء الدولة بمصادرة التجارة ، وكثر ضجيج العسكر أيضا من الفقر والحاجة فلم يجابوا ، حتى ان الناس عرضوا أمتعتهم للبيع فلم يوجد من يشتريها فانه فى عام خمسة عشر وأربعمائة خرج الحاج فقطع عليهم الطريق وأخذت أموالهم وقتل منهم كثير وعاد من بقى ولم يحج أحد من أهل مصر فى ذلك العام وقد تفاقم الأمر بالناس حتى صاحوا بالظاهر الجوع الجوع يا أمير المؤمنين ، وكان الناس على أقبح حال ففشيت الأمراض وعدم القوت وكثر الخوف وكثر طمع العبيد ونهبهم حتى نودى بأن من تعرض له أحد من العبيد فليقتله (٢٧٤) . ورغم هذه الحياة الشديدة التى كان يحيهاها الناس ، فان هؤلاء السلاطين كانوا فى غاية الترف والاسراف وكانوا يعيشون حياتهم الخاصة فى قصورهم بعيدا عن الناس فعرف عن الظاهر مثلا أنه كان شغوفاً باللهو والغناء مما شجع الناس على اتخاذ المغنيات والراقصات والمبالغة فى ذلك (٢٧٥) .

والمعروف أن العبيدين كانوا يفكرون فى فتح مصر من أجل ثروتها وهندوء الأمر فيها ولأهمية موقعها الجغرافى من الناحيتين السياسية والحربية وقربها من بلاد الشام وفلسطين والحجاز ، وكانت الحجاز تابعة لمصر منذ عهد الطولونيين وفى استيلائهم على مصر يسهل لهم الاستيلاء على المراكز الإسلامية القديمة كالمدينة المنورة ودمشق وبغداد حاضرة الدولة العباسية فى ذلك الحين (٢٧٦) ، وكان موقفهم المتعنّت من أهل مصر خاصة من الأسباب التى جعلت الشعب المصرى يعود سريعا الى المذهب السنى كما أشرنا ، ولم يكن القحط والقلق ونقص الأقوات وسفك الدماء واجبار الناس على خلع عقائدهم من صفات العبيدين وحدهم ولكن كان القرامطة أشد منهم فى ذلك ، فقد عرفوا بالتهور والتعطش الى الدماء والنهب والسلب (٢٧٧) .

(٩) موقف الباطنية من النساء

إذا كان الباطنية قد نظروا الى المجتمع نظرة طبقية تبعا لاعتقاد كل فرقة من فرق المجتمع ، فانهم قد اتخذوا من المرأة موقفا عدوانيا بصفة عامة ، فهى عندهم كالصبيان والمجانين ومن لا عقول لهم من الهبله

(٢٧٤) المصدر السابق ٣٠/٢ ، ٣١ .

(٢٧٥) المصدر السابق ٣٢/٢ .

(٢٧٦) انظر تاريخ الاسلام السياسى ١٦٤/٣ الطبعة الحادية عشرة .

(٢٧٧) انظر مثلا تثبيت دلائل النبوة ١٥٦ ، ١٥٧ يضمه اخبار القرامطة وقادون

القرامطة اول حركة اشتراكية فى الاسلام ١٩ .

والمتخلفين (٢٧٨) ، وقد لاحظ كذلك أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد أن اخوان الصفا لا يكونون للمرأة مودة ويشبهونها بالمخانيث في عدم قدرتها على تربية الأطفال تربية صارمة فيها روح الشجاعة ، كما يرى أنهم طالبوا بكبح جماح المرأة لأنها عندهم كالقوة الشهوانية في الانسان لابد من كبح قوته الغضبية والا أطاحت به من هنا فانهم يرون أن المرأة يجب أن تعامل معاملة العبيد ، ويرى أن الباعث لهم على ذلك الموقف أنهم اعتبروا المرأة عبثا ثقيلًا على أمثالهم من أصحاب الدعوات السرية ، لهذا فان شيخ الجبل قد قتل زوجه وولديه ظلما (٢٧٩) .

والنصرية احدى طوائف الباطنية والذين يوجد لهم حاليا أنصار ببلاد الشام يقفون من المرأة موقفا عدوانيا فحتى الآن ليس لها عندهم الحق في مزاوله العبادات وذلك لأنهم يرون أن المرأة خلقت من الذنوب (٢٨٠) ، ويرى مصطفى غالب أحد كتاب الباطنية المعاصرين أن فرقة النصرية جميعا تعتقد أن الأنثى مجردة عن وجود النفس الناطقة وإن نفس أنثى تموت بموت أجسادهن ما عدا أتباع الحسين بن حمدان الخصيبي الذين يعتقدون بقاء أنفس الاناث منهم بعد الموت (٢٨١) ، كذلك لا ننسى موقف الحاكم بأمر الله من أخته بنت الملك التي اتهمها في عرضها وكان ذلك هو الباعث لها على تدبير مؤامرة قتله .

(١٠) أثر الباطنية في حياتنا المعاصرة

وبعد . . فان الحديث عن الفكر السياسي للباطنية ليس حديثا عن فكر بلماعة اندثرت وأصبحت أثرا بعد عين لا أثر لها في المجتمع الاسلامي ولكن في الحقيقة أن هذا الفكر وهذه الحركة التاريخية (ما زالت باقية تحافظ على مضمونها وغايتها وتجدد في أشكالها وأساليبها وأسماؤها) (٢٨٢) وهذه الحركة ما زالت تدعو الى مذهبها على حساب الاسلام بأسماء وأشكال مختلفة كالبهائية والبابية والقاديانية والباطنية في أندونيسيا . وأن كل هذه المسميات ما هي في الواقع الا صور جديدة

(٢٧٨) انظر جامعة الجامعة ٩٢ تحقيق غارف تامر .

(٢٧٩) انظر الانسان عند اخوان الصفا ص ١٤٠ ، ١٤٢ .

(٢٨٠) انظر الاسلام في مواجهة الباطنية ص ٦٦ وهامشها لأبي الهيثم .

(٢٨١) انظر مقدمة الهفت الشريف ص ١٨ ، ١٩ بقلم د. مصطفى غالب .

(٢٨٢) الحركة الباطنية بانديونيسيا ٤١ ، ٤٢ رسالة ماجستير بدار العلوم تحت اشراف

أ. د. عبد اللطيف العبد ١٩٨٧ .

للحركة الباطنية ظهرت بثوب جديد ، كما أنهم يروجون الفكر الباطني القديم بصياغة جديدة ليظهر على أنه يمثل الفكر الحر والانطلاق العلمي الذي يرقى حركة الفكر على العموم ويدعون الى مذهبهم في البلاد التي يجيل أهلها الاسلام .

وبالرغم من عدم وجود إتباع للاسماعيلية أو الباطنية في مصر الا أن هناك بعض العادات التي ورثناها عن العصر الفاطمي ، منها مثلا أننا مازلنا نقدس أهل البيت ونبنى الأضرحة والقباب لهم ونقيم لهم الموالد كما أننا مازلنا متأثرين في بعض أشكال الخطب المنبرية بما كان عليه الحال في العصر الفاطمي (٢٨٣) . الا أن بعض طوائف البهرة الاسماعيلية جاءت للأسف الى منطقة الجمالية بمصر واستوطنت بها ووضعوا أيديهم على بعض المساجد كمسجد الأقمر والحاكم وغيرهما من المساجد ويحاولون بذلك احياء مجد أسلافهم من الباطنية الذين حكموا مصر .

وعلى الرغم من وضوح أهداف الباطنية التخريبية ومواقفهم المعادية من الأديان ، فإن الشيوعيين يفتنون بهم ويعتبرونهم حركة من حركات التحرير والاصلاح (٢٨٤) ، كذلك فإن هناك مؤامرة كبيرة قام بها المستشرقون لصالح الصهيونية عملت على تزييف التاريخ الاسلامي والتركيز على ثورة الزنج والقرامطة وتصويرها على أنها حركة تقدمية تمثل العدل الاجتماعي في الاسلام (٢٨٥) ، ولهذا وجدنا : المستشرقون يهتمون بهذه الحركات ويعملون على نشر تراثهم ليستأنفوا دورهم من جديد في هدم وتقويض دعائم المجتمع الاسلامي ، وهذا يناقض ما ذهب اليه الدكتور عبد الرحمن بدوي من أن سبب اهتمام المستشرقين بالباطنية يعود الى اعجاب الباحث عادة بالأفكار الغربية والمذاهب الشاذة وأن هذا كان هو الباعث لهؤلاء على الاقبال الدائم على الفكر الباطني (٢٨٦) .

وبهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن المجتمع السياسي للباطنية ، أو النولة الباطنية بمختلف طوائفها ، وننتقل الآن للحديث عن (حيل الباطنية وأصناف المتبعين لهم) ، وهذا هو موضوع الفصل القادم .

(٢٨٣) انظر طائفة الاسماعيلية ص ١٧٨ .

(٢٨٤) انظر: المقائد الباطنية ١٧٧ من صابر طعيمة (١٩٦٣) .

(٢٨٥) انظر التبشيع والاستشراق ٢٨٧ أنور الجندي .

(٢٨٦) انظر مذاهب الاسلاميين ٥/٢ ، ٦ .

الفصل الرابع

حيل الباطنية وأصناف المتبعين لهم

[منهج الغزالي في الرد على الباطنية]

أولا : مقدمة تمهيدية

إن الكلام في التصانيف يختلف منهجه من حيث المعنى واللفظ والمقصد ، فمن حيث المعنى قد يكون المعنى عويضا ومحققا وقد يكون سهلا ومذوقا ، ومن حيث اللفظ فقد يكون مطبعا ومسهبيا وقد يكون مختصرا وموجزا ، أما من حيث المقصد فقد يكون كثيرا وطويلا وقد يكون قصيرا وقليلا ، ويرى الغزالي أن لكل قسم من هذه الأقسام فائده وآفاته (٢٨٧) .

وبعد أن يمرض أنواع الطرق المختلفة يبين لنا الطريق الذي ارتضاه في تصنيفه للرد على الباطنية ، فيخبرنا أنه سلك مسلكا مقتصدا بين الطرفين وأن هذا هو أقرب المسالك إلى المنهج القويم . فيقول : (فرأيت أن أسلك المسلك المقتصد بين الطرفين ولا أخلى الكتاب عن أمور برهانية يتفطن لها المحققون ولا عن كلمات اقناعية يستفيد منها المتوهمون ، فإن الحاجة إلى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام وشاملة لجميع الطبقات من أهل الاسلام ، وهذا هو الأقرب إلى المنهج القويم) (٢٨٨) . ثم يبين لنا مناهج الذين تناولوا الباطنية قبله فيرى أنهم كانوا أصنافا منهم من تناولوها من الناحية التاريخية ، ومنهم من تناول عقائدهم وأصول هذه العقائد لدى السابقين من أصحاب النحل والمذاهب ، وكلا المنهجين لم يقتنع الغزالي به ، لكنه قصد إلى نقل خصائص مذاهبهم التي تفردوا بها عن سائر الفرق ، ثم ينبه على حيلهم ويكشف عن بطلان شبههم بما يوضح وجه الحق (٢٨٩) .

والحقيقة أن طريقة الغزالي في رده على الباطنية طريقة فريدة لم يسبقه إليها أحد ممن تحدث عن الباطنية قبله .

(٢٨٧) انظر فضائح الباطنية ٧ .

(٢٨٨) المصدر السابق ٨ .

(٢٨٩) انظر المصدر السابق ٩ ، ١٠ .

أما عن الكتب التي رد فيها الغزالي على الباطنية فهي :

١ - فضائح الباطنية ويسمى أيضا : « المستظهرى » وقد حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى وهو الأصل فى الرد عليهم .

٢ - رسالة جواب المسائل الأربع التى سألها الباطنية بهمدان : وهذه الرسالة نشرت بمجلة المنار عدد ٢٩ شعبان ١٣٢٦ هـ / ٢٥ / ٩ / ١٩٠٨ م المجلد الحادى عشر وتشغل الصفحات من ص ٦٠١ - ٦٠٨ .

٣ - كتاب مفصل الخلاف ويرى الدكتور بدوى أنه خلاف رسالة (جواب المسائل) السابقة وذلك حيث ذكر الغزالي أن هذا الكتاب اثنا عشر فصلا ، ورسالة جواب المسائل لا تحتل هذه القسمة وذلك لأنها رسالة فى سبع صفحات وهذا الكتاب مفقود (٢٩٠) وقد أشار إليه الغزالي فى كتابه المنقذ (ص ١٧٠) تحقيق د . عبد الحليم محمود .

٤ - قواصم الباطنية : وهو غير الفضائح وقد ذكره الغزالي فى القسطاس وذكره د . بدوى لكنه لم يشر إلى مخطوطاته أو طبعاته (٢٩١) .

٥ - حجة الحق وقد ذكره د . بدوى فى مؤلفات الغزالي ولم يشر إلى أنه طبع (٢٩٢) ، وأشار إليه الغزالي أيضا فى المنقذ (ص ١٧٠) تحقيق د . عبد الحليم محمود .

٦ - الدرج : ذكره الدكتور بدوى أيضا (٢٩٣) وقد أشار إليه الغزالي أيضا فى المنقذ (ص ١٧٠) . هذا إلى جانب أن الغزالي قد أشار إلى طرف من أخبارهم فى كتابه (المنقذ من الضلال) ، وكذلك فى (القسطاس المستقيم) الذى يرى أنه وضع فيه موازين المعرفة اليقينية وقد أخبرنا فى بداية الكتاب أنه رد على واحد من أهل التعليم - وهم الباطنية - ولكن الحقيقة أن الكتاب فى حقيقته عرض لأنواع القياس عند أرسطو (٢٩٤) وعلى هذا سيكون الأصل الذى سنعتمد عليه فى هذا الباب هو كتاب فضائح الباطنية .

وبعد هذه المقدمة التى بينا فيها المؤلفات التى أفردها الغزالي للرد على الباطنية ، نحاول أن نعرض لرأيه فى حيلهم وأصناف المتتبعين لهم .

(٢٩٠) انظر مؤلفات الغزالي ١٣٠ - ١٣٤ د . بدوى الطبعة الثانية ١٩٧٧ وكالة

الطبعات .

(٢٩١) انظر المصدر السابق ٨٦ .

(٢٩٢) انظر مؤلفات الغزالي ٨٥ .

(٢٩٣) انظر مؤلفات الغزالي ١٥٩ .

(٢٩٤) انظر نظرية المنطق ٦١ - ٦٣ الطبعة الثانية .

(١) حيل الباطنية في رأى الغزالي

يتحدث الغزالي عن حيل الباطنية وأساليبهم في الدعوة وطريقة تلبسهم على الخلق ، فيرى أنهم قد نظموها على تسع درجات مرتبة لكل درجة اسم ، وهي :

١ - الزرق والتفرس .

٢ - التانيس .

٣ - التشكيك .

٤ - التعليق .

٥ - الربط .

٦ - التدليس .

٧ - التلبيس .

٨ - الخلع .

٩ - السلخ .

وسنعرض لكل مرتبة من هذه المراتب بالتفصيل وذلك لأن في بيانها - كما يرى الغزالي - فوائد جمة لجماهير الأمة ، ولهذا راح يعرضها على النحو التالي :

(أ) الزرق والتفرس :

أن يكون الداعي فطنا ذكيا صادق الفراسة فطنا للبواطن وأن يكون قادرا على أمور ثلاثة :

(أ) أن يميز بين الخلق فيعرف من يجوز له أن يطمع في استدراجه الى الدعوة ومن ذلك مثلا أنهم يتقون بث البذور في السبخ والدخول الى بيت فيه سراج ويعنون بذلك البعد عن أماكن الدعوة العباسية ، ولهذا نجدهم يختارون أطراف البلاد النائية للدعوة فيها - وذلك حتى يكونوا بعيدين عن أيدي الخلافة العباسية - مثل اليمن وبلاد المغرب كما يتقون دعوة الأذكىاء وذوى البصائر بطرق الجدال والاحتتيال وهذا أهم الأمور التي يجب على الداعي معرفتها .

(ب) أن يكون قادرا على التأويل عن طريق التعبير عن الظواهر بزدها الى البواطن عن طريق الاشتقاق اللفظي أو التشبيه بما يماثلها أو تلقيا عن طريق العدد ، وإذا لم يقبل المدعو منه تكذيب القرآن

والسنة فينبغي أن يتأول له المعنى ويترك له اللفظ ليناسب المعنى.
الذى تأوله لأنه لو كاشفه بالتكذيب لن يستجيب له .

(ج) أن يدخل على كل واحد بما يلائم طبعه ومذهبه ، فيدعو الزاهد
التقى الى الطاعة والانقياد واتباع الأمر من المطاع والصدق وحسن
المعاملة ، وإن رآه مائلا الى المجون والخلاعة قرر في نفسه أن العبادة
بله وأن الورع حماقة وأن المعذبين بالتكليف كاللحمير المعذبة
بالأحمال ، وإن كان من الشيعة تبرأ أمامه من بنى تيم وبنى عدى
وبنى أمية وبنى العباس وأشياعهم ، وإن كان يهوديا أو مجوسيا
حاوره الداعى بما يضاهاى مذهبهم من معتقداته وذلك لأن عقائدهم
عبارة عن مجموعة من فنون البدع والكفر وذلك حتى يسهل عليهم
مخاطبة كل الفرق .

(٢) التانىس :

وهو كما يقول الفزالى أن يوافق كل من هم بدعوته فى أفعال
يتعاطاها ومن تميل اليه نفسه ، وقد رسموا للدعاة أن يجعلوا مبيتهم
كل ليلة عنده واحد من المستجيبين ويستصحبون من له صوت طيب فى قراءة
القرآن زمانا ، ثم يتبع الداعى ذلك بشيء من الكلام الرقيق والمواظ
المؤثرة ، ثم يطعن فى سلاطين الزمان وعلماؤه ، ويذكر أن الفرج منتظر
على يد أهل البيت ، ويتخلل ذلك بالبكاء أحيانا ويؤول الآيات التى قرأها
المقرئ ، ويذكر أن لله سرا فى كلماته لا يطلع عليه إلا من اجتباه الله من
خلقه وميزه ، ثم يتظاهر الداعى بالعبادة وقيام الليل عند غيبة صاحب
البيت بحيث يجعله يطلع عليه ، ثم يعود الى مبيته والأضطجاع ليظهر
بمظهر الذى يقصد اخفاء عبادته كل ذلك من أجل أن يستحكم الأئس
بالداعى وتميل القلوب الى الاصغاء لكلامه .

(٣) التشكيك :

ومعناه أنه بعد أن يحدث الأئس بالداعى أن يجتهد فى تغيير اعتقاد
المستجيب عن طريق زلزلة عقيدته وذلك بالسؤال عن الحكمة فى غوامض
المسائل الشرعية وعن أحكام المتشابهة من الآيات ، مثل معنى الحروف
المقطعة فى أوائل السور وغيرها ، ثم يقول الداعى : إن هذه الغوامض
أشرار لا يطلع عليها إلا الأنبياء والأئمة الراسخون فى العلم وأن هذا السر
قد غفل عنه الخلق ثم يشككه أيضا فى خلق العالم والإنسان ولم يزل
هكذا حتى يشمك المدعو ويقدم فى نفسه أن وراء هذه الظواهر الغامضة

وبالجملة طائفة ضعفت عقولهم وبصائرهم وهم أكثر عدداً وليس هذا
بغريب في رأي الغزالي حيث يوجه أناس يعبثون بالبشر وينعمون
أنهم ورثوا الربوبية عن آباءهم المعروفين بالشباصية . كما أن هناك
طائفة اعتقدت في أنه إله السموات والأرض ورب العالمين وهم
مخلق كثير غلب عليهم الجهل واستحوذ عليهم الشيطان . وهذه
الطائفة هي أكثر الطوائف اتباعاً للباطنية .

الثاني : طائفة الموتورين من المخوس والدهاقين الذين انقطعت دولتهم
بدولة الإسلام وقد سيطر الحقد على قلوبهم ، ولهذا كانوا ينتظرون
الفرص ليثاروا من الإسلام والمسلمين .

الثالث : أصحاب المطامح الذين لم يساعدهم الزمان وينضم إليهم بعض
الجاحدين على الإسلام .

الرابع : طائفة جبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم والترفع
عن مسابتهم وحب الانضمام إلى أهل الخاصة الذين يزعمون اطلاعهم
على الحقائق . وحب النادر الغريب والنفرة عن الشائع المستفيض
ويرى أن هذا النمط عرف به بعض الخلق بالمشاهدة والتجربة .

الخامس : المقلدون الذين يحبون التشبه بالحكماء والأعلام والمشهورين .

السادس : الرافضة الذين نشأوا بين الشيعة والروافض واعتقدوا التدين
بسب الصحابة ، وراوا هذه الفرقة تساعدهم عليها فمالوا إليها
واستأنسوا بها ودخلوا في مذهبهم .

السابع : الملاحدة من الفلاسفة والثنوية وأهل الحيرة الذين ساعدوا هؤلاء
طلبا لحطام الدنيا ، وهم الذين لفقوا لهم أصول المذهب وقواعد
الجدل .

الثامن : أهل الشهوات وأصحاب التحلل من الشرائع الذين يستثقلون
الشرائع ويتحينون الفرص لأشباع الهوى .

هؤلاء هم الأصناف الذين انخدعوا بمخاريق الباطنية وزاغوا عن
الطريق المستقيم في رأي الغزالي (٢٩٧) .

ولقد نقل ابن الجوزي كلام الغزالي السابق في حديثه عن أصناف
المتبعين للباطنية إلا أنه قصرهم على ستة أصناف فلم يذكر طائفتين وهما
الروافض وأهل التقليد (٢٩٨) . ويرى الغزالي أن سبب انقياد هذه

(٢٩٧) انظر حديث الغزالي عن هذه الطوائف في الفصائح ٣٣ - ٣٦ .

(٢٩٨) انظر القرامطة ٢٦٦ ، ٢٦٧ تحقيق د . سهيل زكار .

الطوائف من الخلق اليهم يعود الى أنهم لا يفشون عقائدهم لجميع المستجيبين ، كما أنهم لا يسلكون مع الجميع مسلكا واحدا في الدعوة . وذلك بقولهم للداعي : « اياك أن تسلك بالجميع مسلكا واحدا فليس كل من يحتمل الخلق يحتمل السليخ » فليخاطب الداعي الناس على قدر عقولهم (٢٩٩) . هذا الى جانب اختيارهم لنوعية الفريسة ، بالإضافة الى مساعدة بعض الناس الذين يوجد لديهم الاستعداد لمساعدتهم . اما لأنهم حاقدون كالموتورين من المجوس واليهود واما لأنهم يوجد لديهم ميل الى الالحاد كالفلاسفة والثنوية وغيرهم على نحو ما بين الغزالي في حديثه عن هذه الطوائف .

والحقيقة أن حديث الغزالي السابق عن خيلهم وتصنيفه لمتبعيه حديث مقنع يتسم بالموضوعية التي تركز على الواقع والتجربة أكثر من ارتكازه على الأمور النظرية التي لا تتصل بالواقع ولا التجربة لا من قريب ولا من بعيد (٣٠٠) ، واعتقد أن هذه الأمور كانت وراء نجاح الغزالي في رده على الباطنية مما أكسبه كتابه في الرد عليهم مكانة خاصة كانت وراء شهرته وقد انعكس أثره على من جاء بعده حتى يمكننا أن نقول أنه لم يأت أحد بعد الغزالي تحدث عن الباطنية الا وكان كتاب الغزالي في الرد عليهم نصب عينيه ، بل بلغ الأمر ببعضهم أنه كان مجرد مردد لكلام الغزالي كما كان الحال مع الامام يحيى بن حمزة العلوي في كتابه : «مشكاة الأنوار» و « الافحام » ، كما أن ما كتبه ابن الجوزي عن الباطنية في « التليس » كان يعتمد فيه على الفضائح فقط كما سنبين فيما بعد ان شاء الله .

وكانت قوة حجة الغزالي في الرد سببا في حقد الباطنية عليه أكثر من غيره ممن قاموا بنفس المهمة وقد ظلوا فترة طويلة فزاة قرن من الزمن لا يستطيعون الرد عليه حتى جاء علي بن الوليد فرد عليه بكتابه : « دافع الباطل وحقت المناضل » وهو عبارة عن مجموعة من الافتراءات والأكاذيب الملفقة والسباب ولا يتسم بأي صفة من صفات المنهجية العلمية ولا الموضوعية في الرد العلمي المطلوب ، وسنشير الى طرف منه .

ومما يتصل بموقف الغزالي من الباطنية موقفه من الحروب الصليبية وهل صمت الغزالي عن هذه الحروب ؟ ولماذا صمت ؟ وهذا هو موضوع الصفحات القادمة .

(٢٩٩) انظر الفضائح ٣٣ .

(٣٠٠) انظر مقال وظائف النفس عند الغزالي ٦٣٩ للدكتور عبد الكريم العثمان ضمن مجلد مهرجان الغزالي حيث يرى أن الغزالي كان باحثا سيكولوجيا استطاع أن يستشف أغوار النفس الانسانية كما يفعل علم النفس الحديث عند دراسة الظواهر النفسية ، الى غير ذلك من الظواهر التي أهلها أكثر من سبقه .

(٣) الغزالي والحروب الصليبية

لقد تعرض الغزالي لهجوم مر شديد من بعض الباحثين نتيجة لصمته عن الحروب الصليبية ومن هؤلاء الذين تعرضوا له بالنقد الدكتور زكي مبارك والدكتور عمر فروخ ، أما الدكتور عبد الكريم العشمان والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي فقد حاول كل منهما أن يبرر موقف الغزالي ، وفي البداية سنعرض لأرائهم جميعا ثم نتبعها بالمناقشة .

فالدكتور زكي مبارك يرى أن الغزالي كان غارقا في خلوته منكبا على أوراده لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة والجهاد حيث أن كتبه لا تنبئ بشيء عن تلك الأزمة التي عاناها المسلمون حين ابتدأت الحروب الصليبية . في الوقت الذي كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره في إعداد الخطب وتحجير الرسائل لحث أهل أوروبا على امتلاك أقطار المسلمين (٣٠١) .

أما الدكتور عمر فروخ : فيرى أن الغزالي شهد سقوط القدس في أيدي الفرنجة الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم . ولو أنه أهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك للجهاد في سبيل الله ونصرة اخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله ، ولو فروا للعرب والمسلمين عسورا مليئة بالكفاح بدلا من الجهل والدمار . ويرى أن غفلة الغزالي عن تلك الحرب تعود إلى أنه قد انقلب صوفيا واقتنع بأن التصوف سبيل من سبل الحياة بل هو أفضل السبل وأسعدها ، كما يرى أن عمر بن الفارض ومحيي الدين ابن عربي عاشا كذلك في إبان الحروب الصليبية ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما ، وأن المتصوفة كانوا يتنادون في مصر لقراءة رسالة القشيري ويتجادلون في ذكر الأولياء في الوقت الذي كان الصليبيون يغيرون على المنصورة عام ٦٤٧ هـ ، ورغم هذا لم تظهر كرامات هؤلاء المتصوفة في الدفاع عن الدين والوطن ، ويرى أن سكوت المتصوفة عن هذه الحروب يعود إلى أنهم كانوا يعتقدون أن هذه المصائب من الله للمذنبين من خلقه . فإذا سلط الله ظلما على قوم فليس لأحد أن يقاوم إرادة الله ، ويرى أن الاستعمار الأوربي قد عرف أن التصوف يشيع التواكل والكسل وهو من صفات الأمم الضعيفة لهذا شجع التصوف واستغله في أعمالهم الاستعمارية (٣٠٢) .

(٣٠١) انظر الأخلاق عند الغزالي ٢٥ الطبعة الثانية ١٩٧٠ دار الشعب .

(٣٠٢) انظر التصوف في الإسلام ٩ ، ١٠ الطبعة الأولى - بيروت ١٩٤٧ سلسلة دراسات في الأدب والتاريخ والفلسفة .

أما الدكتور عبد الكريم العثمان ، فيرى أن الغزالي لم يحرك ساكنا ضد الصليبيين الذين فتحوا بيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ وأنه لم يكن في الشام في ذلك الوقت ، لأنه لو كان في الشام لاتخذ موقفا مخالفا ولحرص المسلمين على الجهاد ، ويرى أن الأب فريد جبر قد التمس العذر للغزالي لنفس السبب - أي لأنه كان بعيدا عن المعركة ، كما يرى د. العثمان أن البلاد الاسلامية كلها في ذلك الوقت كانت غارقة في الفتن والمؤامرات والمعارك على السلطة مما كان يشغل كل قطر عن أحوال المسلمين في بقية الأقطار (٣٠٣) .

ولكن الدكتور محمد عبد الله الشرقاوى ، يرى أن في رد الغزالي على النصارى - وقولهم بالوهية عيسى في كتابه : « الرد الجميل » - ردا على موقفه من الحروب الصليبية كما أن هذا يعتبر ردا على موقف الصوفية من النصرانية في ذلك الوقت (٣٠٤) .

ونستطيع أن نوجز الآراء التي أنكرت موقف الغزالي والآراء التي دافعت عنه فيما يلى :

فبالنسبة للنقد فانه يركز على النقاط التالية :

- ١ - انشغال الغزالي بالخلوة والأوراد .
- ٢ - أن المتصوف لا يهتم بالجهاد ويعمل على اشاعة التواكل والكسل ولهذا يشجعه الاستعمار .
- ٣ - أن المتصوفة ينظرون الى الحروب والمصائب على أنها عقاب من الله للبشر .

وأما بالنسبة للذين دافعوا عن الغزالي فقد ركزوا على ما يلى :

(أ) بعد الغزالي عن موقع الأحداث .

(ب) انشغال كل قطر بمشاكله عن بقية الأقطار .

(ج) أن نقد الغزالي للنصارى يعتبر ردا على الحروب الصليبية .

مناقشة هذه الآراء :

الحقيقة أن آراء الذين نقدوا الغزالي والذين التمسوا له العذر بحاجة الى مناقشة ولا نسلم بها هكذا كما وردت لدى أصحابها لما يأتى :

- (٣٠٣) انظر سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ٢٤ - ٢٧ - دار الفكر العربى - دمشق الطبعة الأولى ١٩٥٠ بدون تاريخ .
- (٣٠٤) انظر الرد الجليل ٢٥ ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - دار أمين للنشر والتوزيع - تحقيق د. عبد الله الشرقاوى .

★ أن القول بانشغال الغزالي بالخلوة والأوراد أمر لا يساهم لأصحابه وذلك لأن الجهاد هو أشرف الأعمال الدينية والغزالي يركز على قوة الدولة حتى انه يرى صحة امامة السلطان الظالم اذا كانت له قوة تسنده وفي التعرض لخلعه فتنة . ويركز على مهمة السلطان في اقامة الدين وحراسة البيضة وتوفير الأمن والأمان للمواطنين ولا يكون ذلك الا بجيش قوى يحمي الدولة (أى بالجهاد) .

★ والقول بأن الغزالي كان متصوفاً والتصوف لا يهتم بالجهاد يتناقض مع ماورد عن اشتراك الصوفية في الحروب الصليبية في عهد صلاح الدين الأيوبي ودورهم فيها لا ينكر ، ولعلمهم قصدوا بالتصوف ، التصوف الفلسفي ويشهد لذلك استشهاد الدكتور فروخ بمحيى الدين بن عربي وعمر بن الفارض وهؤلاء من كبار رجال التصوف الفلسفي ، أما التصوف السنّي الذي كان الغزالي واحداً من أعلامه الكبار فإنه لا يخالف الشرع في شيء ويشهد لهذا موقفه من الباطنية وردّه عليهم في أكثر من مناسبة ، بل انه كان يرى أن الواجب على جميع علماء الشرع أن يفتوا بضرورة مخالفة الباطنية والتعرض لها .

★ أما القول بأن المتصوفة يرون أن المصائب عقاب من الله فلا نوافق عليه بأن يكون هذا هو سبب صمت الغزالي الفقيه والعالم المسلم الذي أكد على ضرورة قيام الدولة وقوتها وذلك لأنه لا نظام للدين الا بنظام الدنيا ولا يتحقق نظام الدنيا الا بامام قوى مطاع ، وفي رد الغزالي على الباطنية مناقضة لهذا القول أيضاً ، فلما لم ينظر مثلاً الى فتنة الباطنية على أنها عقاب من الله ، وتركهم ولم يتعرض لهم بالرد اذا كان الأمر هكذا وبهذه السهولة . اعتقد أن هذا القول مخل للأموار وتعليل غير مقبول من أساسه .

★ أما القول بأن الغزالي كان معذوراً عن عدم الرد لأنه كان بعيداً عن موقع الأحداث ، وأن كل قطر كان ينشغل بنفسه عن بقية الاقطار الأخرى ، فإنه اذا كان ذلك مقبولا في حق أى شخص فإنه لا يليق بالغزالي أحد كبار المفكرين في عصره أن ينشغل عن أحوال المسلمين بأحداث قطره ، كما أن مثل هذا الحدث ليس من الأحداث البسيطة التي يمكن أن ينشغل عنها الناس ، ولكنها كانت مصيبة كبرى تتردد أصداؤها في أرجاء العالم الاسلامي من أقصاه الى أقصاه .

★ كما أن نقد الغزالي للنصارى لا يكفي لتبرير صمته عن الحروب الصليبية - على فرض أنه صمت لأن ما يناط بالعلماء في مثل هذه الأوقات العصبية أكبر بكثير من مجرد تحبير رسالة في نقد عقائد العدو ، وذلك لأن مهمة العلماء في هذه الأوقات تحريض الناس على الجهاد وإن يكونوا

قدوة لهم في التضحية بالنفس والنفيس من أجل الدفاع عن الاسلام والمسلمين وهذا أمر لا بد منه .

أما عن رأيي الخاص في هذا الموضوع فانه يتمثل فيما يلي :

(أ) ان الغزالي لابد أن يكون قد قام بالدور المطلوب منه تجاه هذه الحروب من تنفير الناس وشحنهم وهذه أمور تتم بالمشافهة وشفء طبيعي ألا يشير الغزالي أو أحد المؤرخين الى هذا الدور ، ربما لأن الجمهور لم يستجب له مما يقلل من قيمة دعواه أو ربما كان الناس مشغولين بالأهم وهو العدو فلم يلتفتوا الى تسجيل دعوة عالم من العلماء ، هذا الى جانب أن كل ما كتبه الغزالي لم يصلنا ولم يشر هو اليه .

(ب) ان الغزالي قد قام بدوره المطلوب تجاه موقف مماثل وذلك حينما أرسل اليه يوسف بن تاشفين يستفتيه في موقفه من أمراء الطوائف الذين قطعوا المدد عن عساکره وتحالفوا ضده بعد أن دخل الى الأنلس نتيجة لدعوتهم اياه لانقاذها من يد الصليبيين فأفتاه الغزالي بخلعهم وانتزاع الأمر من أيديهم والسير في الناس بالعدل (٣٠٥) .

(ج) ان الغزالي كان يركز على قوة الدولة عن طريق السلطان المطاع وذلك من أجل أمن المواطن وفي هذا رد غير مباشر على مثل هذا الموقف .

(د) ان في رد الغزالي على الباطنية والفلاسفة ما يجعلنا نجزم أنه قد قام بواجبه تجاه تنفير الناس لمقاومة الصليبيين لأن هذا الموقف لا يقل مكانة وقيمة عن موقفه من الباطنية والفلاسفة .

(هـ) ان مكانة الغزالي كفقيه وعالم تحتم عليه القيام بواجبه المطلوب من شحن الهم وتنفير الناس تجاه العدو ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر لعله أهاب بالحكام للتصدي لمثل هذا العدو عن طريق رسالة لم تصلنا . كل هذا يجعلنا نرجع أن الغزالي قد قام بواجبه المطلوب تجاه الحروب الصليبية ، ولكن لم يصلنا شيء عن هذا .

ومن الاتهامات التي وجهت الى الغزالي ما يراه بعض الباحثين أنه ترك بغداد خوفا من الباطنية ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية .

(٤) هل ترك الغزالي بغداد خوفا من الباطنية

يرى بعض الباحثين أن الغزالي ترك التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد الى بلاد الشام خوفا من الباطنية بعد أن ألف كتابه « المستظهرى » في نقض مذهبهم ، قبل أن يمدوا جناحهم الأيمن غير الميمون على بلاد الشام (٣٠٦) ، ويتشبهت باحث آخر بقول الغزالي في المنقذ أنه فتح عليه

(٣٠٥) انظر تاريخ ابن خلدون ١٨٧/٦ ، ١٨٨ .

(٣٠٦) انظر مثلاً بحث فخر الغزالي ٥٠٩ د مصطفى جواد ضمن مجلد مهرجان الغزالي .

باب من الخوف شديد بأنه الخوف من أن يصيبه رذاذ المؤامرات السياسية
وان دمشق كانت أبعد البلاد الإسلامية حينئذ عن سلطة الباطنية (٣٠٢) .
ولكن هذا الاتهام أيضا غير صحيح اذا نظرنا الى الاعتبارات التالية :

✳ ان الغزالي بعد أن ترك بغداد لم يكن بعيدا عن ذراع الباطنية الطويل
الذى يمتد في كل مكان لاغتيال خصومهم السياسيين ، وما كانت
الشام عنهم ببعيد .

✳ ان الغزالي لم يقتصر في الحديث عن الباطنية على كتابه «المستظهر»
ولكنه تعرض لهم في أكثر من مؤلف ، ولو أنه ترك بغداد خوفا منهم
لما تعرض لهم بعد ذلك .

✳ ان لهجة الغزالي في المنقذ تؤكد أنه مر فعلا بمرحلة نفسية اضطرتة
الى ترك بغداد ولم يكن الخوف من الباطنية هو الدافع له على ذلك .

✳ ان خطر الباطنية لم ينته في الفترة القليلة التي غابها الغزالي عن
بغداد فما لبث أن عاد اليها ثانية بعد أقل من ثلاثة أعوام كان نجم
الباطنية فيها في ازدياد .

(٥) فتوى الشرع في حقهم

يرى الغزالي أن مقالاتهم تنقسم الى مرتبتين :

- احدهما توجب التخطئة والتضليل والتبديع .
- والأخرى توجب التكفير والتبىرى .

المرتبة الاولى : وهي أن نجد عاميا يعتقد استحقاق الامامة في أهل
البيت كما يعتقد أن صاحب الباطنية هو المستحق للامامة وأنه معصوم .
ولكنه رغم هذا لا يستحل دماءنا ولا يكفرنا ولكنه يعتقد فينا انا أهل
البعثي وأتينا زلت بصائرنا عن درك الحق خطأ ، اذ عدلنا عن اتباعه عنادا
ونكدا . فمثل هذا الشخص لا يستباح دمه ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل ،
ولكن يرى الغزالي أنه ضال مبتدع يجب أن يزرع عن ضلاله وبدعته ، وأن
مثل هذه الأفكار الضالة لا تستحق الحكم بكفره ، كذلك يرى أن قواهم
باسمحققا على للامامة . وان كان خارقا للاجماع يستوجب التضليل

(٣٠٧) انظر سيرة الغزالي ٢١ ، ٢٢ عب الكريم العثمان .

والتفسيق ولا يوجب التكفير ، وذلك حيث لم يبين أن خارق الاجماع كافر .
كذلك يرى أن من يعتقد منهم فسق أبي بكر وعمر لا يجب تكفيره وانما
الواجب تفسيقه ومخالفته لاجماع الأمة (٣٠٨) .

المرتبة الثانية : ان من يعتقد كفرنا واستباحة اموالنا وسفك دماننا
فهذا يجب تكفيره لا محالة ، كذلك فان من يعتقد منهم انكار الحشر
والنشر ووجود الجنة والنار يجب تكفيره لأن في ذلك تكديبا صريحا
لصاحب الشرع وللقرآن الكريم وأنهم - في رأى الغزالي - كانوا يعتقدون
ذلك تكديبا لله ولرسوله (٣٠٩) .

ويرى أن الواجب شرعا في الحكم على هذا النوع أن يسلك بهم
مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ الأقضية
وقضاء العبادات ، وبالنسبة للأرواح يرى أنه لا يسلك بهم مسلك الكافر
الأصلي وذلك حيث يتخير الامام في الكافر الأصلي بين أربع خصال : بين
المن والفداء والاسترقاق والقتل . ولا يتخير في حق المرتد حيث لا يجوز
استرقاقهم ولا قبول الجزية منهم كما لا يجوز المن والفداء أيضا وانما
الواجب قتلهم وتطهير الأرض منهم ، هذا هو حكم الذين يحكم بكفرهم
من الباطنية ، ولا يتعلق أمر قتلهم - في رأى الغزالي بقتالهم لنا لأن
الواجب يحتم أن نسفك دماهم .

ويرى الغزالي أنه لا يجوز قتل صبيانهم وانما يجوز قتل نسايتهم
اذا صرحن بما يوجب كفرهن ، ولا يحل نكاح نسايتهم وان كانت احدهن
متزوجة من مسلم واعتقلت مذهبهم فسخ العقد . كما لا يحق لهم التصرف
في أموالهم رجالا ونساء بالبيع أو سائر العقود (٣١٠) .

أما عن حكم توبة من حكم بكفره منهم ، فيرى الغزالي أن العلماء
اختلفوا في ذلك فذهب فريق منهم الى قبول توبتهم لأن لنا الظاهر
واستدلوا بحادث أسامة بن زيد وقتله من نطق بالشهادة فرارا من السيف ،
وذهب فريق آخر الى عدم قبول توبتهم خوفا من أن يظهروا الاسلام تقية
ويظلوا على عدايتهم لأنه من السهل عليهم اظهار الاسلام نفاقا وخاصة عند
الظفر بهم واقتضاح أمرهم (٣١١) .

(٣٠٨) انظر الفضائع ١٤٦ - ١٤٩ .

(٣٠٩) انظر المصدر السابق ١٥١ - ١٥٤ .

(٣١٠) انظر المصدر السابق ص ١٥٦ - ١٥٨ .

(٣١١) انظر المصدر السابق ١٥٩ - ١٦٠ .

أما عن رأى الغزالي الخاص فى ذلك ، فىرى أن من أسلم منهم دون حرب ، ولا اضطرار فتقبل توبته ، وكذلك العوام الذين يعتقدون اعتقادهم ويسلمون تحت ظلال السيوف تقبل توبتهم لأن هؤلاء لا ينتظر غدر من جهتهم وغالبا ما يتصلح حالهم .

أما بالنسبة للدعاة ، فىرى أنه ينبغى أن نتقى شرهم ونفوض أمرهم للامام فإن غلب على ظنه أن أحدهم سالك منهج التقية قتله ، وإن غلب على ظنه أنه تنبه للحق وظهر له فساد الأقاويل المزخرفة التى كان يدعو إليها قبل توبته وعفى عنه فى الحال ومن يرتاب فيه يضعه تحت المراقبة ويحكم عليه بموجب ما يتضح له .

وهذا المسلك هو أقصر المسالك وأقربها الى الانضباط والبعد عن التعصب والاعتساف فى رأى الغزالي (٣١٢) ، وهو كذلك أيضا .

(٦) رد الباطنية على الغزالي - على بن الوليد وكتابه :

« دامغ الباطل وحتف المناضل » :

لقد ظل الباطنية أكثر من قرن من الزمان لم يستطيعوا فيه أن يردوا على أبى حامد الغزالي وكتابه : « فضائح الباطنية » وذلك لقوة منطق الغزالي ووضوح حجته ، حتى جاء الداعى على بن الوليد ورد عليه بكتاب : « دامغ الباطل وحتف المناضل » (٣١٤) فى جزئين من القطع الكبير والحقيقة أن رد بن الوليد على الغزالي يعكس ما يلى :

✽ الكذب والافتراء على الغزالي فينسب اليه كتباً غير صحيحة النسبة اليه يلفق له فيها أقوالاً تدينه مثل كتاب : « النكت والعيون » (٣١٥) ، و « القانون الكلى » . ويرى أن الغزالي ذهب فى هذه الكتب الى القول بقديم العالم وتعطيل الشرائع كما يذهب الى أن التعلق بالالهيات والنبوات والامامة والحشر والنشر كفر محض ، وأن الغزالي كان على دين الفلاسفة الملحدين ، وأنه كان يستتبع الخلق بسحره (٣١٦) ، والمعلوم أن هذا

(٣١٢) انظر الفضائح ١٦١ - ١٦٣ .

(٣١٤) حققه وقدم له الكاتب الباطنى المعاصر د. مصطفى غالب .

(٣١٥) انظر مؤلفات الغزالي ص ٢٨٠ حيث وضعه الدكتور بدوى مع الكتب التى من

المرجح أنها ليست للغزالي .

(٣١٦) انظر دامغ الباطل وحتف المناضل ٣٤/١ - ٣٩ ، ١٠٦ ، ١٣٠ ، ٢٣٤ .

افتراء على الغزالي لجأ اليه ابن الوليد لعدم قدرته على مواجهة الغزالي بالحجة بالحجة والدليل بالدليل ، لهذا حاول أن يلصق به التهم ليشوه سيرته ، وهذه الأقوال التي نسبها الى الغزالي هي التي من أجلها كفر الغزالي الباطنية والفلاسفة ، وهذا يؤكد أن كتاب النكت والعيون وأشباهه من الكتب الموضوعة على الغزالي ، وأن هؤلاء الملاحدة هم الذين وضعوها كما وضعوا الشعر ونسبوه الى الشريف الرضى من قبل ، هذا الى جانب أن الوضع على الناس والكذب عليهم والصاق التهم بهم يليق بابن الوليد وأمثاله المارقين من كل دين .

✽ انكار بعض عقائدهم التي حكاهما عنهم الغزالي والقول بأنهم لم يقولوا بها ، ومن ذلك رده على قول الغزالي عنهم بأنهم يتبعون محمد ابن اسماعيل وأنه السابع وأنهم يشبتون له النبوة فيقول ابن الوليد : ان هذا القول (أى نبوة محمد بن اسماعيل) مقالة فرقة من فرق الغلاة وأنه لا صلة لهم بها وأنهم يتبرأون من هؤلاء الغلاة . كذلك يرى أن حديث الغزالي عن حيلهم وتلبيسهم على الناس من افتراء الغزالي عليهم ومن ابتدعه كما يرى أن قول الغزالي بأنهم ينكرون حشر الأجساد كذب عليهم لأنهم يتبرأون ممن يقول بهذا وأن أصحاب هذا الاعتقاد كفر (٣١٧) ، وهذا يناقض صريح قولهم فى ذلك كما حكيناه عنهم من قبل .

✽ يعمد الى المغالطة ببتير بعض نصوص الغزالي ليظهره بمظهر المتناقض على طريقة « لا تقربوا الصلاة » وهذا تحريف يتنافى مع الأمانة العلمية والموضوعية السليمة وأصول المناقشة وقواعد الجدل الصحيح ، ومن ذلك مثلاً يأتي بقول الغزالي : « فانا لا ننكر التعليم » ثم يبدأ يكيل للغزالي السباب ويظهره بمظهر المتناقض وهي مغالطة للتلبيس على الناس كما هو دأبهم ، ويقول : (ان الغزالي اعترف بالتعليم من الرسول وهذا اقرار بالتعليم ، كما أن عدل الله يوجب أن ينصب خليفة للرسول يقوم مقامه فى التعليم) (٣١٨) .

✽ العداء الصريح للصحابة رضوان الله عليهم والقول أن البراءة منهم مقدمة على الولاية ثم ينسب الى حسان رضى الله عنه أنه قال شعرا يوم الغدير بعد أن استأذن الرسول فى ذلك فقال له الرسول : قل ما بدالك ، فقال :

(٣١٧) انظر المصدر السابق ٧٦/١ ، ٧٧ ، ٩٥ ، ١٦٧ ، ١٦/٢ .

(٣١٨) انظر المصدر السابق ص ٢٩٤/١ ، ٣١٨ .

يناديهم يوم الغدير نبيهم نجم واسمع بالرسول مناديا
يقول فمن مولاكم ووكيلكم فقالوا ولم يبدوا هناك تعاميا
الهك مولانا وأنت ولينا ومايك فينا في الولاية عاصيا
فقال له قم يا علي فإني جعلتك من بعدى اماما وهاديا

وعلى هذا فكل الصحابة ظلمة لكتمانهم الوصية وحقدهم على علي وآل البيت ومناصبتهم لهم العدا ما عدا عددا ضئيلا هم أبو ذر والمقداد وعمار وعبد الله بن مسعود وأن عليا - رضى الله عنه - كان يذكر الصحابة بحقه ووصيته ، ويضعون كلاما ركيكا ظاهر الوضع والكذب يتداعى أمام فصاحة الامام وجزالة ألفاظه ودقتها ورصانتها . وهذه بعض أقوالهم فى تجريح الصحابة ، فيقول عن أبى بكر رضى الله عنه انه لم يكن طاهرا أو أنه عبد الأوثان من دون الله ولم يكن عفيفا لأنه شرب الخمر فى الجاهلية ، وكذلك عمر بن الخطاب وأن عثمان بن عفان رضى الله عنه كان خاليا من كل الصفات الحميدة الى جانب عبادته للأوثان وشربه للخمر فى الجاهلية ، وأن أبا هريرة قد اعترف أنه وضع أربعمائة حديث كذبها على الرسول .

✽ ومن العجيب أن الشيعة تتفق مع هؤلاء الملاحمة فى رد أحاديث الصحابة وخاصة أبا هريرة ويتهمونهم بالكذب والوضع (٣١٩) .

✽ كما يلاحظ على الكتاب من الناحية المنهجية شيوع ظاهرة التكرار حيث يعتمد اليها بصورة كبيرة تظهر بوضوح فى كل أجزاء الكتاب دون داع ، اللهم الا اذا قصد منها أن يثبت هذا الزيف بالمحاحه عليه وتكراره حتى يقتنع به العوام ويتلقفه الحاقدون .

(٧) الغزالي بين التأثير والتأثر :

لقد حقق كتاب الغزالي « فضائح الباطنية » نجاحا كبيرا وشهرة منقطعة النظير مثله فى ذلك مثل « احياء علوم الدين » وتهاقت الفلاسفة « والمستنصفى من علم الأصول » و « المنقذ » وغيرها ، وكان لنجاح كتاب « فضائح الباطنية » وشهرته أثر كبير على كل من أتى بعد الغزالي وصنف فى هذا الاتجاه سواء فى الرد عليهم أو الاحتجاج لهم من أنصار المذهب حتى ان مفكرا كبيرا كابن تيمية الذى هاجم الغزالي كثيرا - لم ينبج من التأثير بالغزالي فيما كتبه عن الباطنية وخاصة فى سفره الجليل « منبجج

(٣١٦) انظر المصدر السابق ص ١٠١/١ ، ٣٩٥ - ٣٩٧ ، ١١٠/٢ - ١١٣

السنة « ضمنه ابن تيمية كثيرا من تعبيرات الغزالي وحججه وبراهينه ولكن ذلك لم يكن من الوضوح بحيث نعتبره متأثرا كغيره من الذين اعتمدوا اعتمادا مباشرا على كتاب الفضائح كابن الجوزي والامام يحيى بن حمزة ومحملة بن الحسن الديلمي ، لهذا رأينا أن نعرض لكل واحد من هؤلاء الثلاثة . لنوضح ما أخذوه من الغزالي ومقدار تأثيرهم به .

(أ) ابن الجوزي :

هو الامام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ صاحب التصانيف الشهيرة (٣٢٠) « كالمنتظم فى تاريخ الملوك والأمم » و «تلبيس إبليس » ، وفى كلا الكتابين تحدث عن الباطنية حيث أوقف « بالمنتظم » فصلا خاصا على عقائد الباطنية حققه الأستاذ محمد الصباغ ونشره عام ١٩٦٥ م تحت عنوان القرامطة ثم أعاد نشره مرة أخرى عام ١٩٦٨ م زاد فيها مقدمة عن الطبعة الأولى ، وحققه مرة ثانية الدكتور سهيل زكار وضمنه فى كتابه الكبير (أخبار القرامطة) وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى البحث . وفى هذا الفصل الذى أوقفه ابن الجوزي على القرامطة اعتمد اعتمادا مطلقا على كتاب الفضائح للغزالي ، فبدأ بذكر الهدف الباعث لهم على اقامة هذه الدعوة وينقل عن الغزالي أنهم جماعة من ملاحدة المجوس والثنوية والفلاسفة اتفقوا على الانتماء الى الرافضة لأنهم أضعف أهل هذه الأمة عقولا . كما ينقل عنه أيضا حديثه عن ألقابهم - الا أنه توسع فى الحديث عن لقب القرامطة فذكر أسماء أخرى غير حمدان قرمط فى حين أن الغزالي اقتصر على الرواية الشهيرة التى وردت لدى الطبرى فى تاريخه عن نسبة اللقب الى حمدان قرمط . كذلك نقل عن الغزالي تلبيسهم وطريقتهم فى الدخول على كل فرقة من جهتهم هذا الى جانب حقيقة مذهبهم الذى ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ، والاعتماد على الامام والقول بالهين والنقل عن الفلاسفة مذهبهم فى النبوات . كما نقل عن الغزالي أيضا فى هذا الكتاب رأيه فى أصناف المتبعين للباطنية هذا هو خلاصة الفصل الذى أوقفه ابن الجوزي على القرامطة فى كتاب (المنتظم) وهو فى النهاية دون مبالغة عبارة عن ورقات منتزعة من كتاب فضائح الباطنية مع بعض الزيادات الطفيفة (٣٢١) .

وفى كتاب تلبيس إبليس الذى صححه وعلق عليه ونشره الأستاذ محمد منير الدمشقى نقل ابن الجوزي عن الغزالي أيضا كثيرا من آرائه

(٣٢٠) انظر وفيات الأعيان ١٤٠/٣ - ١٤٢ .

(٣٢١) انظر المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ٢٥٥ - ٢٦٨ ضمن أخبار القرامطة .

لا سيما حديثه عن ألقابهم وحيلهم الا أنه أشار الى الغزالي عند ذكره لنبذة
عن مذهبهم فيقول : (قال : أبو حامد الطوسي الباطنية قوم يدعون الاسلام
ويميلون الى الرفض ... الخ) (٣٢٢) .

(ب) محمد بن الحسن الديلمي :

هو محمد بن الحسن الديلمي فقيه زيدى من الديلم وانتقل الى اليمن
وعاش بصنعاء وتوفي عام ٧١١ هـ وله كتاب (قواعد وعقائد آل محمد)
وهو من أصول كتب الزيدية وكتابه بيان مذهب الباطنية وبطلانه منتزع
منه (٣٢٣) ولكتاب بيان مذهب الباطنية وبطلانه نشره ستر وطمان بلاهور
بباكستان للمرة الأولى دون تاريخ ، ثم أعيد طبعه أخيراً بالمملكة العربية
السعودية عام ١٩٨٥ . وفي هذا الكتاب نقل الديلمي عن الغزالي حديثه
عن ألقابهم وغرضهم الذي هو التطابق على بغض الاسلام وإظهار المجوسية
وأنهم قوم من ملحنة الفلاسفة والمجوس واليهود وأنهم لجأوا الى التشيع
لنزع ما فى أيدي المسلمين من الملك وأنهم اتفقوا على جحد الصانع وإبطال
الاسلام . كما نقل عنه طريقة تلبسهم على الناس ومخاطبتهم كل فريق
بحسب اعتقاده ، هذا الى جانب حديثه عن آرائهم فى الألوهية والنبوة
وتأويل القرآن والمعاد (٣٢٤) .

(ج) الامام يحيى بن حمزة :

ومن الذين نقلوا عن الغزالي كثيراً مما قاله فى الفضائح الامام
يحيى بن حمزة العلوى الذى ولد بصنعاء سنة ٦٦٩ هـ وهو من اكابر
علماء الزيدود وتوفى عام ٧٤٥ هـ وينتهى نسبه الى الامام الحسين بن على
رضى الله عنهما وله مصنفات كثيرة (٣٢٥) ، منها فى الرد على الباطنية
كتابان هما :

١ - مشكاة الأنوار .

٢ - الافحام لأفتدة الباطنية الطغام .

(٣٢٢) انظر تلبس إبليس ١٠٤ - ١١٠ .

(٣٢٣) انظر الاعلام ٣١٨/٦ لغير الدين الزركلى .

(٣٢٤) انظر بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٣ - ٢٩ الطبعة الأولى - لاهور

باكستان .

(٣٢٥) انظر مقدمة كتابه مشكاة الأنوار ص ٢٤ - ٢٨ بقلم الدكتور الجليند -

لطبعة الأولى .

✽ أما بالنسبة لكتاب (مشكلة الأنوار) الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ، فقد حققه وقدم له الأستاذ الدكتور محمد السيد الجنيند وطبع للمرة الأولى سنة ١٩٧٣ م بمصر ثم أعيدت طباعته بعد ذلك ثلاث مرات ، مرتين بالمملكة العربية السعودية عام ١٩٧٧ ، ١٩٨٣ ، ومرة أخرى رابعة بالقاهرة بمكتبة الزهراء للاعلام العربى ، وقد اعتمدت على الطبعة الأولى فى البحث .

والكتاب يشتمل على أجزاء كثيرة من فضائح الباطنية منها حديثه عن مقالاتهم فى الالهيات ومسلكتهم فى التأويل وردده عليهم بمسالك :

- المعارضة ، والتحقيق ، والابطال ، وكذلك فى الحديث عن صحة النظر وابطال التعليم والعصمة الى غير ذلك مما نقله عن الغزالي نقلا مباشرا دون إحالة الى كتاب الغزالي ، وما نقله الامام يحيى فى هذا الكتاب عن الغزالي يشكل جزءا كبيرا من الكتاب .

- ولكن كتاب الامام يحيى هذا يكتسب أهمية خاصة حيث كان ردا على رسالة من رسائل الباطنية تعرض لها الامام بالنقد والتمحيص .

- أما الكتاب الثانى ، فهو « الافحام لأفئدة الباطنية الطغام » ، حققه الدكتور فيصل بدير عونى وكتب له المقدمة الدكتور على سامى النشار وطبع للمرة الأولى بالقاهرة . وفى هذا الكتاب نقل الامام يحيى عن الغزالي كثيرا أيضا ومما نقله عن الغزالي حديثه عن ألقابهم وابطال العصمة وغيبة الامام ومعارضتهم فى التأويل وابطال التعليم (٣٢٦) الى غير ذلك مما قال به فى الكتاب الأول .

والحقيقة أن تأثر الامام يحيى بالغزالي فى هذين الكتابين كان واضحاً بحيث لا يخفى على أحد .

بين الغزالي والبغدادى

بهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن الذين تأثروا بالغزالي فيما كتبه عن الباطنية ولكن يبقى أماننا سؤال ينبغي أن نجيب عليه وهو : هل تأثر الغزالي بالبغدادى أو غيره من الباحثين الذين تحدثوا عن الباطنية قبله ؟ ، وذلك حيث يرى طه الولى أن الغزالي اعتمد اعتمادا مطلقا على كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى فى جمع مادة كتابه « فضائح

الباطنية » وأنه هذا حدوه في مناقشة مبادئهم التي قالوا بها وأن كان الغزالي لم يصرح بشيء من ذلك ، كما يرى أن المقابلة بين الكتابين تؤكد ذلك (٣٢٧) .

والحقيقة أن هذا الزعم لا أساس له من الصحة على الإطلاق ، وذلك إذا عرفنا أن ما وقفه البغدادي على الباطنية في كتابه « الفرق بين الفرق » مجرد فصل لا يتجاوز ٣٥ صفحة بداء بالحديث عن ظهورهم والأسباب التي دعتهم الى ذلك وسرد بعض أخبارهم ووقائعهم حتى الأمور التي اتفق عليها الغزالي مع البغدادي كطريقة الباطنية في التلبيس وأصناف المتبعين لهم تجد أن هناك خلافا كبيرا فعلى حين يسهب الغزالي وتعدد لديه طرق حيلهم وأصناف المغرورين بهم يشير البغدادي الى ذلك عرضا ، هذا الى جانب ان معظم ما كتبه البغدادي عن الباطنية فيما وقفه عليهم في كتابه لا أثر له عند الغزالي في الفضائح أو في غيره مما تعرض لهم فيه من مؤلفاته (٣٢٨) ، وأقصى ما يمكن أن يقال في ذلك هو أن كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي كان مرجعا ضمن عشرات المراجع الأخرى التي اعتمد عليها الغزالي في تصنيفه لكتاب فضائح الباطنية . فاذا أضفنا الى ذلك اختلاف منهج كل من الغزالي والبغدادي في العرض وفي طريقة المعالجة أصبح القول بأن الغزالي اعتمد اعتمادا مطلقا على كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي في جمع مادة كتابه الفضائح ، وأنه هذا حدوه في مناقشة مبادئهم قول مبالغ فيه ولا أساس له من الصحة .

كذلك فان الغزالي نفسه يشير الى أن كتابه الفضائح مستنبط من كتاب « كشف الأسرار وهتك الأسرار » للقاضي أبي الطيب في الرد على أصناف الباطنية (٣٢٩) ، وأبو الطيب الطبري هذا هو طاهر بن عبد الله ابن طاهر بن عمر الطبري الفقيه الشافعي ولد سنة ٣٤٨هـ وتوفي سنة ٤٥٠هـ أي في العام الذي ولد فيه الغزالي وعاش عامين ومائة عام لم يخل عقله ولا فقد صوابه وظل يفتي الى أن مات ولم أجد له في الكتب التي ترجمت له أي إشارة الى كتاب « كشف الأسرار وهتك الأسرار » الذي أشار اليه الغزالي آنفا (٣٣٠) .

بهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن الفكر السياسي للباطنية ورد الغزالي على ذلك ، ويبقى أمامنا الحديث عن الفكر السياسي للغزالي وهو موضوع الباب التالي .

(٣٢٧) انظر القرامطة أول حركة اشتراكية في الاسلام ٢٤٦ ، ٢٦١ .

(٣٢٨) انظر الفرق بين الفرق ٢٦٥ - ٢٩٩ .

(٣٢٩) انظر الاحياء ١٤١/٢ ، ١٤٢ .

(٣٣٠) انظر في ترجمته تاريخ بغداد ٣٥٨/٩ - ٣٦٠ . البداية والنهاية ٧٩/١٢

مطبعة السعادة ، طبقات الشافعية الكبرى ١٢/٥ - ٥١ .

الباب الثالث

الفكر السياسى عند الغزالي

توطئة : سنعرض بعون الله سريعاً فى هذا الباب للفكر السياسى عند الغزالي فى فصلين ، سنتحدث فى الأول عن رأيه فى الامامة ، شروطها ومهامها .

ثم سنعرض لأركان النظرية السياسية عنده فى الفصل التالى لنرى كيف تكون آراؤه نظرية متكاملة فى الفكر السياسى وأهمية هذه النظرية . وتعود أهمية هذا الباب - رغم صغر حجمه الى أنه يعتبر البديل السياسى الذى يقدمه الغزالي للفكر السياسى للباطنية الذى عرضناه ، والذى تولى الغزالي نقض أسسه كما أشرنا من قبل .

الفصل الأول

الامام شروطه ومهامه عند الغزالي

(١) الخلافة لغة واصطلاحاً :

الخلافة لغة من استخلف فلاناً من فلان جعله مكانه وخلف فلان إذا كان خليفته وخلفته أيضاً إذا جئنا بعده ويقال خلفت فلاناً أخلفه تخليفاً واستخلفته أنا جعلته خليفتي واستخلفه جعله خليفة والخليفة الذي يستخلف ممن قبله والجمع خلائف وخلفاء (١) ، والخلافة بمعنى الإمامة : والإمام ما ائتم به من رئيس وغير ، والجمع أئمة وإمام كل شيء قيمه والمصلح له والقرآن أمام المسلمين وسيدنا محمد أمام الرعية وإمام الجند ، قائدهم (٢) .

وأما في الاصطلاح :

يقول الماوردي : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين والدنيا » (٣) ، ويرى ابن خلدون أن « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينيّة الراجعة إليها أذ أحوال الدنيا كلها ترجع عند الشارح إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » (٤) . فحقيقة هذا المنصب أن صاحبه يقوم به نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا وبه تسمى خلافة وإمامة والقائم به يسمى خليفة وإماماً .

(١) انظر لسان العرب مادة (خ ل ف) .

(٢) انظر المصدر السابق مادة (أ م م) .

(٣) الأحكام السلطانية ٣ الطبعة الأولى ١٩٠٩ م .

(٤) المقدمة ١٥٩ طبعة بولاق .

فأما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة في اتباعه والاقتداء به ، ولهذا يقال الامامة الكبرى . وأما عن تسميته خليفة فلأنه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة باطلاق وخليفة رسول الله ، ولكن اختلف في تسميته خليفة الله ، فيرى ابن خلدون أن البعض قد أجازه اقتباسا من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى : (انى جاعل فى الأرض خليفة) ، ولكن الجمهور منع منه لأن معنى الآية لا يدل عليه ، وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به وقال لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله لأن الاستخلاف يكون فى حق الغائب أما الحاضر فلا (٥) .

(٢) الامامة عند الغزالي :

يرى الغزالي أن الامامة واجبه شرعا ولا يعرف وجوبها العقل وذلك حيث أن الواجب هو « الفعل الذى فيه فائدة وفى تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار فى الدنيا » (٦) ، هذا فضلا عن اجماع الأمة على وجوبها ثم ينظم هذا الوجوب بالطريقة المنطقية (٧) .

فيأتي بمقدمتين :

الأولى : أن نظام الدين مقصور لصاحب الشرع قطعا .

الثانية : أن نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع .

فينتج عن ذلك صحة الدعوى بوجوب تنصيب الامام . والحقيقة أن الغزالي فى تقريره المنطقي السابق يثبت وجوب تنصيب الامام عقلا بعد أن نفى معرفة العقل لذلك ، ثم يرد على من يشكك فى صحة المقدمة

(٥) انظر المقدمة ١٥٩ طبعة بولاق .

(٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٥ .

(٧) الحقيقة أن الغزالي كان معجا بالمنطق أيما اعجاب وقد ألبسه لباسا اسلاميا حيث مزجه بالفقه وأصوله وبالكلام ومناهجه وبخاصة فى كتابه القسطاس الذى زعم فيه أن هذه الموازين مأخوذة من القرآن والحقيقة أنها تمثل أشكال القياس عند أرسطو وأنه تعلمها من تلاميذ أرسطو فى الفكر العربى كالفارابى وابن سينا . انظر نظرية المنطق ٦١ - ٦٣ الدكتور الجليند ، وكان استخدام الغزالي لطريقة المناطقة التى كثر استخدامها فى عهده سببا من أسباب مهاجمة ابن تيمية له بقوله أن المنطق لم يزل عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ولم يغب عنه شيئا . انظر كتاب المنطق لابن تيمية ١٨٤/٩ ، ١٨٥ فتاوى ابن تيمية الطبعة الثالثة كما يرى أن المسلمين الأوائل قد صنفوا فى كل فروع العلم ولم يلتفتوا الى المنطق . كتاب المنطق ٢٣/٩ ، ٢٤ .

الأخيرة وهى أن نظام الدين لا يحصل الا بإمام مطاع فيقول : ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بإمام مطاع (٨)، وهكذا يؤكد الغزالي على الرباط الضرورى بين الدين والدنيا لتحقيق سيادة الدولة بواسطة سلطان مطاع قاهر حارس لمصالح الرعية حتى يستتب الأمن والنظام (٩) .

كما أن القول بتعطل الامامة يعتبر - فى رأى الغزالي - هجوما على الأحكام الشرعية وتصريحا بتعطيلها وإهمالها ويتداعى الى التصريح بفساد الولايات وبطلان القضاء وضياح حقوق الله وحدوده وأهدار الدماء والفروج والأموال وبطلان الأنكحة الصادرة من القضاة وبقاء حقوق الله تعالى فى ذم الخلق وجميع ذلك لا يتأدى على وفق الشرع الا اذا صدر استيفاؤها من القضاة ومصدر القضاة تولية الامام فان بطلت الامامة بطلت التولية (١٠) ، وهكذا يربط الغزالي السياسة بالدين والدولة بالحاكم بما يؤكد القول بوجوب الامامة .

ويرى الغزالي أن جميع الفرق قد أجمعت على وجوب نصب الامام ولم يخالف فى ذلك أحد الا ابن كيسان ويتعين فساد رأيه بما يلى :

١ - انه خرق الاجماع وعمدل عن سنن الاتباع وذلك لأن السلف قد اعتقدوا ذلك فرضا محتوما وحقا واجبا لهذا سبأروا بعد وفاة الرسول الى نصب الامام وعقد البيعة ولولا أن نصب الامام أمر ضرورى فى حفظ الاسلام لما تركوا تجهيز الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبأدروا الى البيعة .

٢ - ان المحافظة على الدين أمر ضرورى واجب لا بد منه وأن هذا النظام لا يدوم الا بوجود عين ساهرة تحرسه وتدفع عنه عبث العابثين ، وبهذا يتبين أن الامام لا بد منه (١١) .

ويرى الغزالي أن الطريقة التى يتم بها نصب الامام هى الاختيار لا النص كما زعم الباطنية - كما سنبين فيما بعد .

(٨) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٩) انظر الفكر السياسى فى الاسلام ٣٧٧ د . جلال شرف وزميله .

(١٠) انظر فضائح الباطنية ١٦٩ ، ١٧٠ .

(١١) انظر المصدر السابق ١٧٠ - ١٧٢ .

(٣) جواز امامة المفضول :

يرى الغزالي أن الأصل في الإمامة تقديم الأفضل على غيره ولكن إذا عُدَّت الإمامة للمفضول دون الأفضل وكان في خلع المفضول إثارة لفتن واضطراب للأمر لم يجوز خلعه والاستبدال به بل تجب طاعته والحكم بنفوذ ولايته وصحة امامته فمثلا إذا وجد انسان مجتهد في علوم الشرع وآخر متقاصر عنها فيتعين تقديم المجتهد لأن اتباع الناظر علم نفسه أفضل من اتباع الناظر علم غيره بالتقليد ، وهذه المزايا لاسبيل الى اهمالها ولكن اذا انعقدت البيعة للمنفك عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة وأذعن له الرقاب وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة له منعا من تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور لأجل الفرق بين النظر والتقليد اذا تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا بعدم انعقاد امامته وخاصة أن الفرق بين النظر والتقليد قريب مین لايجوز لأجله أن تخرم قواعد الإمامة (١٢) . ويرى الغزالي أن ذلك لا يعد تسامحا في شروط الإمامة ولكن يرى أن التنازل عن رتبة الاجتهاد في مثل هذه الحالة من قبيل الضرورات التي تبیح المحظورات منعا من تعطيل المصالح بانفراط عقد الإمامة (١٣) .

ولقد نقل الشاطبي رأى الغزالي السابق عن جواز امامة المفضول وقال : ان هذا الأمر من قبيل المصالح المرسلة التي يراعى فيها الملاءمة لمقاصد الشرع وعدم منافاتها لأصل من أصوله ولا لدليل من دلائله (١٤) .

(٤) هل نادى الغزالي بالحق الالهي للخليفة ؟!

يرى بعض الباحثين أن الغزالي أعطى الامام حقا الاهيا مقدسا ومن هؤلاء الدكتور جلال شرف وزميله الدكتور علي عبد المعطي ، فانهما يريا أن الغزالي قد أعطى الامام هذا الحق الالهي المقدس في قوله :

(١٢) انظر فضائل الباطنية ١٩٢ . ١٩٣ والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٨ واحياء علوم الدين ١٤٠/٢ ، ١٤١ نشر المكتبة التجارية الكبرى ، ومارن الأحكام السلطانية حيث يرى الماوردى أن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق وذلك اذا لم يكن المفضول مقصرا عن شروط الإمامة الأحكام السلطانية ٥ ، ٦ الطبعة الأولى ١٩٠٩ مطبعة السعادة .

(١٣) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ٢٠٠ .

(١٤) انظر الاعتصام ١٢٦/٢ - ١٢٩ .

ان الامام هو ظل الله فى أرضه تجب طاعته وامتنال أوامره فهو
اذن يوعو - فى رأيهما - الى حكومة ثيوقراطية (١٥) ، كذلك فان
الدكتورة حورية توفيق ترى أن الغزالي فى تحليله للعدل والسياسة
يوضح نظرية السلطان ظل الله فى الأرض وذلك حيث يبين أن الله
اختار من الناس طائفتين :

الأولى : الأنبياء لبيّنوا للناس الطريق الصحيح لعبادة الله
ويوضحوا لهم الحق من الباطل .

الثانية : الملوك ليراعوا مصالح الأفراد ويضمنوا عدم اعتداء بعضهم
على بعض .

وعلى هذا فالغزالي فى رأيها يؤكّد على مكانة الحكام العالية باعتبارهم
ظل الله فى أرضه يجب على الرعية أن يقدموا لهم فروض الولاء والطاعة
ليس هذا فقط بل يجب على الرعية محبة الحكام والسلاطين (١٦) ،
وهؤلاء احتجوا بحديث الغزالي عن اصطفاء الأنبياء والملوك فى كتابه
« التبر المسبوك » حيث تحدث عن مهمة الأنبياء وهى اظهار الدليل للعباد
على عبادة الله وتوضيح معرفته ، وكذلك حديثه عن الملوك ومهمتهم وهى
حفظ العبادة ، ثم يستشهد الغزالي بالخبر الوارد « السلطان ظل الله فى
أرضه » كما يوضح ما لهم على العباد من طاعة فى الأمر وعدم المعصية
والمنازعة ، لهذا يرى أنه يجب على صاحب الدين أن يحب الملوك
والسلاطين (١٧) .

والحقيقة أن هؤلاء نسوا أن الغزالي وهو يتحدث عن الخليفة الواجب
طاعته ومحبته على العباد كان يتحدث عن الخليفة العادل الذى تنعم البلاد
فى ظله بالراحة والعدل وهى الشروط التى يجب توافرها فى الحاكم
العادل كما ورد ذلك فى القرآن الكريم فقد ورد ان الاستخلاف عن الله

(١٥) انظر الفكر السياسى فى الاسلام ٣٩٣ د . جلال شرف وزميله .

(١٦) انظر الفكر السياسى من افلاطون الى محمد عده ٢٤٦ - الطبعة الاولى ولكن
لا يصح تطبيق نظرية الحق الالهى على نظام الحكم الاسلامى لسببين الاول :
أن هذه النظرية نشأت فى بيئة مختلفة وكان الهدف منها تبرير حكم ملوك النصارى فى
أوروبا والثانى : أن هذه النظرية نشأت فى فترة متأخرة جدا بعد أن استقر النظام
الاسلامى . انظر نظام الخلافة فى الفكر الاسلامى ١٠ - ١٢ الطبعة الاولى ١٩٧٧ د . مصطفى
حلمى .

(١٧) انظر التبر المسبوك ٤٣ . ٤٤ مكنة الكليات الأزهرية الطبعة الاولى ١٩٦٨ .

عز وجل لا يكون الا فى الخير وعمارة الدنيا وقد ورد لفظ خليفة فى القرآن الكريم حوالى أربع مرات (١٨) وكلها تبين أن الاستخلاف لا يكون الا بالعدل وطاعة الله كما ورد أن فى طاعة أولى الأمر طاعة لرسول الله وفى طاعة رسول الله طاعة لله عز وجل وقد أورد ذلك الطبرى عند تفسير قول الله عز وجل : « واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة » - الآية ٣٠ من سورة البقرة . وقوله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم » - الآية ٥٩ من سورة النساء . وقوله : « يا داود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق » - الآية ٦ من سورة ص « (١٩) .

فاذا عرفنا أن الغزالي يتحدث عن طاعة ومحبة السلطان العادل الذى تكون طاعته من طاعة الله عرفنا الفرق بين حديث الغزالي عن طاعة السلطان العادل وبين ما ورد عن الحق الالهى للسلطين والملوك فى الفكر الأوربى حيث ان السلطان فى الفكر المسيحى هو نائب عن الله فيما يفعله ولا سلطان عليه بخلاف الغزالي الذى يرى ضرورة مجابهة المفضول اذا قدر الخلق على ذلك (٢٠) . وذلك حيث يرى الغزالي أنه اذا كان فى خلع المفضول اثاره للفتنة لم يجز خلعه ، فيقول : (وان قدر - ضربا للمثل - حضور قرشى مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الامامة واحتاج المسلمون فى خلع الأول الى تعرض لاثارة فتنة واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة امامته) (٢١) ، ومعنى هذا أنه اذا كان من الممكن خلعه دون اثاره للفتن واضطراب للأمور وجب عليهم خلعه .

هذا كما أن فى فتوى الغزالي ليوسف بن تاشفين بخلع أمراء الطوائف الذين تحالفوا ضده فى حروبه مع الصليبيين فى الاندلس وأخذ ما فى أيديهم من امارات دليلا على ذلك (٢٢) .

(١٨) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة (خ ل ف) .

(١٩) انظر تفسير الطبرى الجزء الأول تفسير سورة البقرة والجزء الخامس تفسير سورة النساء والجزء الثالث والعشرين تفسير سورة ص طبعة بولاق عند تفسير الآيات السابقة .

(٢٠) انظر فضائح الباطنية ص ١٩٣ .

(٢١) الفضائح ص ١٩٣ .

(٢٢) انظر تاريخ ابن خلدون ٦/ ١٨٧ . ١٨٨ طبعة بيروت ١٩٧١ مؤسسة الأعللى .

ومما يؤكد أن الغزالي كان يقصد الحديث عن السلطان العادل أنه يرى أن السلطان الظالم يكون حكمه شؤماً لا يبقى ولا يدوم (٢٣) .

كما أن حديث الغزالي عن السلطان على أنه ظل الله في أرضه أورده كخبر ولم يقل انه حديث شريف أو قاعدة شرعية يجب اتباعها ، فإذا أضفنا الى هذا كله حديث الغزالي عن صفات الامام وشروطه وكيف يكون ذلك بالاختيار فان ذلك ينفي عنه تهمة القول بالحق الالهي للامام كما هو الحال لدى فلاسفة النصارى . وإذا أردنا أن نضرب مثلاً لذلك فان اسبينوزا خير من يمثل تلك النظرية التي عرفت في الفكر المسيحي قبل عصر النهضة وذلك حيث يرى ضرورة طاعة السلطان العليا حتى ان خالفت الدين بناء على الحق الالهي للخليفة (٢٤) .

كذلك فان القول بالحق الالهي للخليفة هو المحور الرئيسي الذي تدور عليه آراء الباطنية في الامامة وموقف الغزالي الواضح من آرائهم في الامامة ونقده - كما بينا - ينفي عنه تهمة مشاركتهم في القول بالحق الالهي للخليفة ، كما ينفي عنه أيضاً أنه نادى بالحكومة الشبوقراطية ولكن الحقيقة أن الغزالي تحدث عن صفات الامام كما وردت في الشريعة الاسلامية الغراء أى أنه تحدث عما ينبغى أن يكون من خلال واقعه الذي عاشه وشاهده وشارك فيه .

ويخيل الى أن الذين نسبوا الى الغزالي القول بالحق الالهي للخليفة كانوا متأثرين بالفكر الغربي وأرادوا أن يطبقوا ما ورد لدى فلاسفة النصارى على ما ورد لدى الغزالي فوقعوا في الخطأ - كما هو الحال دائماً مع أصحاب نزعة التقليد للغرب - حيث أرادوا أن يطبقوا نظرية نشأت نتيجة لظروف معينة وفي بيئة مختلفة على ظروف أخرى وبيئة أخرى لا يلائمها هذا القول اطلاقاً ولعلمهم اعتقدوا أن دفاع الغزالي عن امامة المستظهر بالله العباسي وقوله عن امامته انها امامة شرعية كان بسبب اعتقاده بالحق الالهي للخليفة ولكن الحقيقة أن دفاع الغزالي عن امامة المستظهر بالله كان واجبا دينيا يحتمه واقع الغزالي ومكانته كأحد كبار الفقهاء والمفكرين المسلمين في عصره وتوضح قيمة دفاع الغزالي عن شرعية وصحة امامة المستظهر اذا علمنا أن الخلفاء العباسيين تعرضوا لحملات ظالمة من الدعاية التي شنّها أتباع الباطنية ودعاتهم في مصر ، فقد أشاعوا

(٢٣) انظر التبير المسبوك ٤٤ .

(٢٣) انظر التبير المسبوك ٤٤ .

(٢٤) انظر رسالته اللاموت والسباسة ٣٩١ ترجمة وتقديم د. حسن حنفي

الطبعة الاولى .

عنهم أنهم ظلمة، ومغتصبون للخلافة من يد أصحابها الحقيقيين الأئمة المنصوص عليهم بزعمهم .

كل هذا يوضح لنا أن الغزالي لم يتحدث عن الحق الإلهي للخليفة أو الحكومة الثيوقراطية كما هو الحال لدى فلاسفة النصارى ولكن كان يتحدث عن طاعة الخليفة المسام العادل الواجبة على الخلق وذلك حتى يستطيع أن يسير بالعدل ويحقق الأمن والطمأنينة للمواطنين ، كذلك فإن حديث الغزالي عن طاعة الخليفة ومحبهه كان تأكيداً منه على قوة السلطان وضرورة سيطرته على الأفراد هذا إلى جانب أنه لم يناد بالاستبداد وإنما نادى بالقوة القائمة على العدل حتى يتحقق الأمن للناس من خلال السلطان ، وهذه هي مهمة السياسة (٢٥) ولهذا يركز الغزالي دائماً على القول بأن الدين والسلطان توأمان فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم ومالا حارس له فضائع .

كما أن مبدأ القوة عند الغزالي يختلف في مفهومه وهدفه عن مفهوم القوة عند بعض الفلاسفة كنيثشه الذى يرى أن القوة مجرد قوة مادية صرف هدفها استضعاف الشعوب وقهرها لتعلو أمة على أخرى ومن هذا المفهوم المادى للقوة نشأ تصور غريب وخاص في مفهوم العلاقات السياسية الدولية وهى « مصلحة الأقوى » وقد وضع هذا المفهوم فى فلسفة النازية والفاشية التى اتخذت من القوة وسيلة لتنفيذ أغراضها على الصعيد العالمى وقد اتضح هذا فى التمييز العنصرى الذى اتصفت به الحركتان .

هذا المفهوم الغربى يختلف عما هو عند الغزالي وقوله السابق « الدين والدنيا توأمان والدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم ومالا حارس له فضائع » حيث يركز الغزالي على المفهوم الإسلامى للقوة بما يضمنها العنصر الأخلاقى والإنسانى فليست هى القوة المادية الصرف كما هو الحال لدى الفلاسفة الغربيين والحقيقة أن مفهوم الغزالي السابق يتسق مع مفهوم القوة فى الفكر الإسلامى وخاصة لدى من جاء بعده من المفكرين كابن خلدون وابن تيمية (٢٦) .

كما أن مناداة الغزالي بطاعة السلطان الظالم اذا تولى وقام بالأمر ولم يقدر الناس على خلعه لا ينهض دليلاً على قولهم بأنه نادى بالحق الإلهي

(٢٥) انظر الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده ص ٢٤٣ د. حورية توفيق .

(٢٦) انظر خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ١٦٨ - ١٨٠ د. فتحي

الدرينى - الطبعة الأولى - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٢ .

للمخليفة وذلك لأنه تغاضى عن شرط العدل والانصاف في هذه الحالة من أجل النظام والحفاظ عليه خوفاً من اندلاع نار الفتنة (٢٧) . والحقيقة أن هذا ليس هو رأى الغزالي فحسب ولكنه رأى أهل السنة والجماعة (٢٨) .
وبعدما تحدثنا عن رأى الغزالي في وجوب الامامة نتحدث عن رأيه

في الشروط التي يجب توافرها في الامام : (٥) شروط الامام عند الغزالي

يرى الغزالي أن الذي عده علماء الاسلام من صفات الأئمة وشروط الامامة ينحصر في عشر صفات :

ست منها خلقية لاكتسب ، وأربع منها تكتسب أو تزيد بالاكْتِسَاب ، وهي في مجملها الشروط التي ينبغي توافرها في القضاة مع زيادة نسب قرشي (٢٩) .

(٢٧) انظر فلسفة السياسة عند الغزالي ص ٤٦٢ في مجلد مهرجان الغزالي د . محمد ابو المعز نصر .

(٢٨) يرى الامام ابن حزم انه لا صحة للقول ببطلان امامة المفضول وأنه لا حجة أصلاً لأصحاب هذا الرأي من قرآن ولا سنة ولا من اجماع ولا من صحة عقل ولا من قياس ولا قول صاحب وأن مثل هذا الرأي أحق بالاطراح واستندل على جواز امامة المفضول بقول أبي بكر يوم الثقيفة قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين يعني أبا عبيدة وعمر وأبو بكر أفضل منهما بلا شك فما قال أحد من المسلمين انه قال من ذلك بما لا يحل في الدين ودعت الأنصار الى بيعة سعد بن عباد وفي المسلمين كثير أفضل منه بلا شك فصح من ذلك اجماع جميع الصحابة على جواز امامة المفضول . انظر الفصل ٤/١٢٦ ، ١٢٧ .
الأن الامام ابن حزم ذكر أن الباقلاني ممن ذهبوا الى القول بأنه لا تحور امامة من يرجع في الناس أفضل منه . انظر الفصل ٤/١٢٦ .

والحقيقة أن ما ورد عند الباقلاني هو خلاف ما ذكره ابن حزم حيث ذهب الباقلاني الى جواز العقد للمفضول وترك الأفضل . لخوف الفتنة وذلك لأن الإمام ينصب « لدفع العدو وحماية البيعة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراج الحنوف فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في اعتصامهم وتدقيق أمرهم صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عنفاضل الى المفضول » . التمهيد في الرد ١٨٤ الطبعة الأولى تحقيق وتعليق محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريه .

وذهب الشيخ أبو زهرة الى أن عدم الخروج على الامام الظالم هو مذهب أهل السنة والجماعة وذلك حيث أن الطاعة أول من الخروج لما في استبدال المظلوم من اهراق الدماء وشن الغارات والفساد وذلك أعظم من الصبر على فسقه وجوره والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك . كما نقل عن مالك والشافعي وأحمد ما يفيد ذلك .
انظر تاريخ المذاهب ١١١/١ - ١١٣ .
(٢٩) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ١٩٧ .

أولا : الصفات الخلقية وهي :

البلوغ - العقل - الحرية - الذكورية - النسب القرشي - سلامه الحواس .

★ **البلوغ** : وذلك حيث لا تنعقد الامامة لصبي لم يبلغ .

★ **العقل** : فلا تنعقد لمجنون وذلك لأن التكليف ملاك الأمر وعصامه .

★ **الحرية** : فلا تصح امامة الرقيق حيث انه كالمفقود لأنه مملوك والامامة تستدعي استغراق الأوقات في شئون الخلق .

★ **الذكورية** : فلا تنعقد الامامة للمرأة وأن اتصفت بصفات الكمال والاستغلال وذلك حيث ان المرأة لا تصلح للقضاء فكيف تصح للامامة ؟!

★ **النسب** : اشترط الفقهاء قديما صحة النسب القرشي والغزالي يرى أن هذا النسب لا بد منه لقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - « الأئمة من قريش » ، كما يرى الغزالي أن أهل الأعصار السابقة على عصره قد توقفوا عند هذا النسب وأجمعوا عليه ولهذا لم يتصد أحد من قبل لطلب الامامة غير قريش وذلك مع شغف الناس بالاستيلاء والاستتلاء وبذلهم غاية الجهد والطاقة في الفوز بالمنصب . ويرى الغزالي أن شرط النسب « القرشي » هو الذى حمل العبيدين على ادعاء هذا النسب وذلك لعلمهم بأن الخلق متطابقون على انحصار الامامة فى قريش (٣٠) .

★ **سلامة حاسة السمع والبصر** وذلك حيث لا يتمكن الأعمى والأصم من تدبير نفسه فكيف يتقلد عهدة العالم ويلاحظ أن الغزالي يركز على هاتين الحاستين دون سواهما لأنه يرى أن بقية الحواس الأخرى كالأطراف والسلامة من العيوب الفاحشة والبرص والجذام والزمانة مختلف فيها .

(٣٠) انظر الحديث فى مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٩١/٥ - ١٩٦ للحافظ أبى بكر الهيثمى ت ٨٠٧ هـ مكتبة المقدسى . القاهرة - الطبعة الأولى - بدون تاريخ . الحقيقة أن موضوع النسب من الأمور التى كثر فيها الخلاف بين الباحثين قديما وحديثا وقد رأينا أن نعرض لرأى اثنين من الباحثين المعاصرين حول هذه القضية وهما الشيخ محمد أبو زهره والدكتور يحيى اسماعيل وذلك لأنهما ناقشا القضية بموضوعية وافاضة :

فهذه هي الصفات الست الغريزية التي لا يمكن اكتسابها (٣١) .

ثانيا : الصفات المكتسبة

وتشمل عند الغزالي :

النجدة - الكفاية - العلم - الورع .

★ **النجدة :** ويراد بها ظهور الشوكة والاستظهار بالجنود وقمع البغاة والطغاة ومجاهدة الكفرة ، ويرى الغزالي أن الشوكة كانت في عصره للأتراك وأن الله جعلهم موالى للإمام يطيعونه ويقومون بنصرته . ويرى أنه لا يلزم الامام أن يباشر الحرب بنفسه ولكن يجوز له الاقتصار على مجرد الرأي والتدبير (٣٢) .

★ **الكفاية :** وهي كما يرى الغزالي التهدي لحق المصالح في معضلات

★ فالشيخ أبو زهرة انتهى الى أن شرط النسب القرشي مشروط باقامتهم للدين وأنهم اذا لم يقيموا الدين نزعتم منهم الى من يقيمه ويرى أن النصوص والآثار التي وردت عن النسب لا تدل دلالة قطعية على أن الامام يجب أن يكون من قريش دون سواها كما يرى أنه على فرض طلب النبي أن تكون الإمامة في قريش فإنها لا تدل على طلب الوجوب بل يصح أن يكون بياننا للأفضلية لا لأصل صحة الخلافة ويؤيد ذلك - في رأيه - أن الآثار تفيد طلب الأفضلية لا طلب الصحة وعلى هذا يكون قول الرسول : « الأمر في قريش » من قبيل الأخبار بالغيب كقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون تم تصير ملكا عضوضا « أو من قبيل الأفضلية لا الصحة » ويرى أن حديث أبي بكر - رضى الله عنه - عن قريش بأن العرب لا تدين لأحد سواهم معلل بوجود التقوى والشوكة فيهم فإذا تحققتا في غيرهم ولم يكونا فيهم فإنه يمتنع منطلق الصديق الذي وافقه عليه الصحابة تكون الولاية في غيرهم وذلك اذا كانت القوة والمنعة والتقوى هي المناط فان الخلافة تكون حيثما كانت هذه المعاني . انظر تاريخ المذاهب الإسلامية ٩/١ - ٩٧ .

★ أما الدكتور يحيى اسماعيل فقد عد النسب القرشي من شروط الكمال التي بها تتحقق الإمامة التامة وخلافة النبوة لا من شروط الصحة التي لا يتم لأحد ولاية المسلمين ان فقد شرطاً منها . ويرى أن شرط النسب في قريش اختصاص منوط بأمرين : (أ) بقاء قريش (ب) قيامها بحق الله عليها .

كما يرى أن اشتراط القرشية كان شرط كمال لها في جنبه لفضيلة قريش في ذلك الوقت لأنهم كانوا أهل غلب وبهم كانت تنقطع الفتن ثم ذهب قريش كما ذهب غيرها وبقيت حاجة المسلمين للإمامة قائمة وللرسول - صلى الله عليه وسلم - عن فناء قريش : « عن أبي هريرة قال : أسرع قبائل الناس فناء قريش » . انظر منهج السنة في الخلافة بين الحاكم والمحكوم ٢٦٧ - ٢٧٧ الطبعة الأولى - دار الوفاء .

وهكذا ينتهي كل منهما الى أن النسب القرشي كان لشوكة قريش وقيامهم بأمر الدين وأنه بذهاب هذين الأمرين لا يكون لهم فضيلة على غيرهم من المسلمين كما أنه اذا انعقدت امامة غير القرشي مع وجود الصفات في القرشي لا تبطل امامة غير القرشي وذلك لأن مرضع النسب من شروط الكمال لا من شروط الصحة والله أعلم .

(٣١) انظر حديث الغزالي عن هذه الصفات في فضائل الباطنية ٨٠ ، ٨١ .

(٣٢) انظر فضائل الباطنية ١٨٢ - ١٨٤ .

الأمر والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور وهي كالعقل في التمييز بين الخير والشر وهي تتطلب أمرين : أولهما : الفكر والتدبر ويشترط فيهما الفطنة والذكاء ، ثانيهما : الاستشارة بخاطر ذوى البصائر واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة التي أمر الله بها نبيه فقال : « وشاورهم فى الأمر » وذلك لأهل الشورى من الوزراء والعلماء وغيرهم وذلك لأن الاستبداد بالرأى مذموم ومحذور حتى وإن كان من ذوى البصائر ، وهذا ينغى عن الغزالي تهمة القول أنه نادى بالدولة الثيوقراطية - ومقصود الكفاية إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية (٣٣) .

★ **الورع** : وهو أعز الصفات وأولاها بالرعاية وهو الأساس والأصل الذى يدور عليه الأمر كله ولا يغنى فيه ورع الغير بخلاف العلم والنجدة الذى يمكن الاستعانة فيهما بالغير والورع لا يتم بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر فقط بل عماد الورع - كما يرى الغزالي - العدل واجتناب الظلم فى طرفى الاعطاء والأخذ (٣٤) .

★ **العلم** : يرى أنه لا يشترط أن يكون الامام عالماً بلغ رتبة الاجتهاد فى الدين ولكن من الممكن أن يغنيه عالم من العلماء عن هذه الصفة فى وقت الضرورة ، وذلك اذا كان الامام مستجعماً لجميع الشروط ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فى الدين ، فيكون السلطان مكملماً بأفضل أهل الزمان مقصود العلم كما كمل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة وبأدهى أهل الزمان وأكفأهم رأياً مقصود الكفاية (٣٥) .

وظائف الامام التى يراد لأجلها فى رأى الغزالي هى : حراسة الاسلام وحشد العساكر الى أهل الطغيان لتطهير الأرض من الطغاة المفسدين والدفاع عن البلاد وحمايتها من أهل الفتن قبل أن تستطير فى الأرض (٣٦) .

وهذا ما يعبر عنه بحراسة الدين وسياسة الدنيا لتحقيق الأمن والطمأنينة فى المجتمع .

ويشير الغزالي كذلك الى مجموعة من الوظائف التى بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الامام للامامة وهي فى الوقت نفسه تمثل الأمور التى تلتزم على الامام تجاه رعيته .

(٣٣) انظر المصدر السابق ١٨٥ - ١٨٧ .

(٣٤) انظر المصدر السابق ١٨٧ .

(٣٥) انظر المصدر السابق ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣٦) انظر الفصائح ١٨٥ - ١٨٧ .

(٦) ما يجب على الامام تجاه رعيته

يشير الغزالي الى مجموعة من الوظائف العلمية والعملية وهي تمثل واجبات للشعب على حاكمه .

أما بالنسبة للوظائف العلمية ، ف يرى أنها وظائف لاحصر لها ، ولكنه يرى أن هناك أربعة أمور هي أصول وأمهات لهذه الوظائف العلمية ، وهي :

(أ) أن يعرف السلطان لماذا خلق وأن هذه الدار ليست دار مقر .

(ب) أن يتقى الله ويصرف قلبه عن الدنيا .

(ج) أن يعرف أن معنى خلافة الله على الخلق هي اصلاح الخلق فانه لا يصلح الناس من لا يقدر على اصلاح نفسه ، لهذا ينبغي أن يقوم السلطان أولا باصلاح قلبه وسياسة نفسه .

(د) أن يعرف أنه مركب من صفات ملكية وصفات بهيمية وعليه أن يواظب على الصفات المحسودة ويصرف همته الى العلم والعمل والعبادة (٣٧) . ومن خلال هذه الوظائف العلمية التي تحدث عنها الغزالي يلاحظ انه يوجب على الحاكم أن يكون ملما بالعلوم الدنيوية والدينية كما يوضح لنا أن الحاكم يجب أن يكون مقدرا للمسئولية ومستعدا لها وحريصا على أن يكون قدوة للجمهور ومهتما بقضايا الأمة ومصالحها .

أما بالنسبة للوظائف العملية فانها تنحصر في حوالى عشر وظائف تقريبا وهي تعتبر أسس الدولة لدى الغزالي كما سنبين فيما بعد ، ولكنها في مجملها أمور تعمل على تهذيب أخلاق الحاكم وتعينه على معرفة وظائف الخلافة وتحقيق العدل بين المواطنين ، وهي بعينها الأمور التي تجب على الحاكمين تجاه المحكومين (٣٨) ، ويوصى الغزالي الحاكم أن يتعامل مع الناس كل بما ينفعه ، فينصحه بمعاملة الخواص باللين والموعظة وأن يعامل المعاندين بالجدل وأن يعامل الأشداء بالغلظة (٣٩) .

وليس معنى هذا أن الغزالي يدعو الى تفرقة اجتماعية أو دعوة الى طبقية ولكنه يتحدث عن نوع معاملة الخلق كما جاء فى القرآن الكريم

(٣٧) انظر حديث الغزالي عن هذه الوظائف فى فضائح الباطنية ١٩٥ - ٢٠٢ .

(٣٨) انظر المصدر السابق ٢٠٢ - ٢٢٥ وقارن التبر المسبوك ١٣ - ٢٩ .

(٣٩) انظر سر العالمين ٨ نشر مكتبة الجندي ضمن مجموعة القصور العوالي .

حيث بين الله عز وجل أن الدعوة إلى الله على ثلاثة أنواع لكل نوع طائفة من الخلق توافقه في الدعوة فيقول عز وجل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . ويحذر الغزالي السلطان من الظلم ويراه ظلمين :

★ ظلم السلطان لرعيته .

★ ظلم السلطان لنفسه .

والأول لا يغفره الله لأنه يتعمق بحقوق الغير ، أما الثاني فهو مما يغفره الله لأن ضرره يقتصر على السلطان ولا يتعدى إلى الرعية (٤٠) . وبعد أن بسطنا آراء الغزالي عن شروط الإمام وما يجب عليه تجاه رعيته ، سنعرض لرأيه في أعوان الإمام .

(٢) أعوان الإمام

لقد تحدث الغزالي عن أعوان الحاكم وما يجب عليهم تجاه الأمير وما يجب على الأمير تجاههم من أجل مساعدته على أداء مهمته في نشر العدل وتحقيق الأمن للمواطنين ومن الأعوان الذين تحدث عنهم الوزراء والفقهاء :

★ **الوزير** : يرى الغزالي أن الوزير الصالح يعمل على رفع ذكر السلطان وذلك إذا كان السلطان صالحاً كافياً عادلاً لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يدبر سلطانه ويصرف أموره بغير مشاورة لأن الانفراد بالرأى ذل واستبداد فيقول : (اعلم أن السلطان يرتفع ذكره ويعلو قدره بالوزير إذا كان صالحاً كافياً عادلاً لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير ومن انفرد برأيه ذل من غير شك) (٤١) . ويرى أن الله قد أمر نبيه بالشورى فأخبر عن موسى عليه السلام بحاجته إلى وزير يعاونه ويشاركه في أمره وإذا لم يستغن الأنبياء - عليهم السلام - عن الوزراء والمشورة واحتاجوا إليهم كان غيرهم من الناس إليهم أحوج (٤٢) ، كذلك يرى الغزالي أنه يجب على السلطان أن يعامل وزيره بثلاثة أشياء ، وهي :

(أ) إذا ظهرت منه زلة لا يعالجه بالعقوبة .

(٤٠) انظر التبر المسبوك ص ٤٧ وما بعدها .

(٤١) انظر المصدر السابق ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٤٢) انظر المصدر السابق ص ٨٧ .

(ب) اذا استغنى فى خدمته وأينع فى ظله لا يطمع فى ماله وثروته .
(ج) اذا سألته حاجة لا يتوقف فى قضاء حاجته (٤٣) . ولا يخفى أن ذلك أمر هام حتى يتألف قلبه ويطمئن فى عمله فلا يكون همه جمع المال والانشغال عن هموم الرعية .
كذلك يرى الغزالى أنه يجب على السلطان ألا يمنع وزيره من ثلاثة أشياء ، هي :

- ١ - رؤيته متى أحب ذلك .
 - ٢ - عدم الاستماع الى كلام مفسد فى حقه .
 - ٣ - عدم كتم شئ من سره عنه .
- وذلك لأن الوزير الصالح حافظ لسر السلطان ومدير لأحوال المملكة وبه تكون عمارة الولايات والخزائن وقمع الأعداء فهو بهذا أولى الناس بالاستماع له وتفخيم قدره وتعظيم أمره (٤٤) ، وكما تحدث الغزالى عما يجب على الامام تجاه الوزير من حقوق وواجبات فقد تحدث أيضا عما يجب على الوزير تجاه السلطان من واجبات تتمثل فيما يلى :
- أن يكون ميالا الى الخير .
 - أن يكون عوناً للسلطان على حسن الاعتقاد والرأفة بالعباد .
 - أن يرشد سلطانه ان كان غير ذى سياسة باللطف واللين .
 - أن يعلم حاجة السلطان اليه وحاجة الخلق الى السلطان (٤٥) .
- ويرى الغزالى أن الوزير بحاجة الى خمسة أمور ليكون حسن السيرة محمود الخبرة ، وتتمثل هذه الأمور فيما يلى :
- أن يكون يقظا فى كل الأمور .
 - العلم حتى تتضح له حقيقة الأمور .
 - الشجاعة حتى لا يخاف فى غير موضع .
 - الصدق .

(٤٣) انظر النبر المسبوك ٨٧ .

(٤٤) نفس المصدر والصفحة .

(٤٥) انظر المصدر السابق - ص ٨٧ ، ٨٨ .

— كتمان سر السلطان حنى الموت (٤٦) .

هذا الى جانب استشهاد الغزالي دائما في أثناء حديثه بالحكايات والحكم التي وردت عن واجبات الوزير وما يجب له وما يجب عليه ، كل هذا ليبين عظم ومكانة الوزارة لأن في صلاح الوزير صلاح أمر السلطان ، وفي صلاح السلطان صلاح أمر الرعية كما أن الوزير الخائن والسلطان الفاسد هما باب الفساد الذى ينشأ فى الدولة ، كذلك فان الظلم والاستبداد من الأمور التي تعجل بنهاية الدولة ، ولهذا قيل ان السلطان يدوم مع الكفر ولا يدوم مع الظلم (٤٧) ولقد ترددت هذه الفكرة عند فقهاء السياسة فى العصر الحديث فرى جورج بوردو أن الاستبداد واستئثار الفرد الحاكم بالسلطة من الأمور التي تعجل بنهاية الدول المستبدة والأنظمة الفردية ولهذا فهي أنظمة ودول سريعة العطب (٤٨) .

٨ - الفقهاء وهل نادى الغزالي بولاية الفقيه ؟

لقد ركز الغزالي على مكانة الفقهاء فى بلاط السلاطين لدرجة أنه يرى أن القاعدة الثانية من قواعد العدل والانصاف التي ينبغى أن يلتزم بها الخلفاء والسلاطين هي الاشتياق الى رؤية العلماء والحرص على سماع نصائحهم وذلك لأنهم يهتدون عليه خطر الولاية بتعليمه طرق العدل وذلك لأن العلماء والفقهاء هم حراس الدين ، ولهذا ينبغى على الدولة أن تكفل لهم ما يكفيهم من بيت المال (٤٩) ، كما أنه يجب على العلماء فى مقابل كونهم أهل العدل والنصيحة أن يكونوا غير مائلين الى الترفه فى المطعم والملبس (٥٠) ، واذا كان الغزالي يشدد على مكانة العلماء فى بلاط السلاطين فإنه يحذر السلاطين من علماء السوء الحريصين على نظام الدنيا لأنهم يغرون السلاطين ويثنون عليهم طمعا فيما تحت أيديهم (٥١) .

ويرى الغزالي أن السياسة هي مهمة الفقيه ، وفى هذا يقول :
« فالفقيه العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات . فالفقيه هو معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة

(٤٦) انظر التبر المسبوك ص ٨٩ .

(٤٧) انظر المصدر السابق - ص ٤٤ . ٩٠ .

(٤٨) انظر الدولة ٤٨ ترجمة سليم حداد - الطبعة الأولى ١٩٨٥ - بيروت .

(٤٩) انظر التبر المسبوك ١٧ ، ١٨ وفضائح الباطنية ٨٩ .

(٥٠) انظر فاتحة العلوم ٢١ .

(٥١) انظر التبر المسبوك ١٨ .

الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا » (٥٢) ، وذلك لأن الدنيا منزل من منازل الآخرة ولا يتم الدين الا بالدنيا ، وقول الغزالي السابق بأن السياسة هي مهنة الفقيه هو الذي دفع البعض الى القول بأن الغزالي قد نادى بولاية الفقيه .

والحقيقة أن هذا القول لا يسلم لأصحابه اذا نظرنا اليه في ضوء الاعتبار الآتية :

أولاً : ان الغزالي يقصد بالسياسة ، السياسة العادلة التي تقوم على الشرع والفقهاء ورجال الدين هم العلماء بالشرع ، وهذا كان هو العرف السائد لدى مفكرى الاسلام جميعا في ذلك الوقت فابن تيمية يتحدث عن السياسة الشرعية في ميثاق قيم حمل نفس العنوان ، وابن القيم تحدث عن السياسة العادلة على أنها جزء من أجزاء الشريعة ، كذلك يرى ابن القيم أن من عرف الشريعة وفهمها على وجهها الصحيح لم يحتج معها الى سياسة غيرها البتة ، ولهذا فانه يرى أن السياسة نوعان : (أ) سياسة ظالمة تحرمها الشريعة .

(ب) سياسة عادلة تخرج الحق من الباطل وتكون على وفق الشرع (٥٣) .

ولعل كون الفقهاء وعلماء المسلمين هم الذين تحدثوا عن السياسة هو الذي دفع بعض المعاصرين - كما يحكى سعدى بوحبيب - الى القول بأن الاسلام دين فحسب خوفا من سيطرة الفقهاء على شئون الحكم هذا فضلا عن تأثيرهم بالنظم الغربية التي فصلت الدين عن الدولة (٥٤) .

ثانياً : أن الغزالي يحذر العلماء من مخالطة السلاطين ، ويرى أنه لا يجوز للعلماء الدخول عليهم الا لضرورة شفاعاة أو دفع ظلامة أو لنصيحة وأن السلف قد احترزوا من الدخول عليهم (٥٥) لدرجة أنه يرى أن الدخول على الظلمة منهم مذموم جدا في الشرع وأن الواجب على العلماء اعتزالهم ضمانا للسلامة من شرهم ، ويرى أنه اذا كان لابد من الابتلاء برؤية السلاطين الظلمة فانه يحذر من مدحهم والثناء عليهم لأن فيه

(٥٢) فاتحة العلوم ٤٤ .

(٥٣) انظر الطرق الحكمية ٤ ، ابن القيم - الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ ط الآداب .

(٥٤) انظر دراسة في منهج الاسلام السياسي ٤١ ، ٤٢ - سعدى بوحبيب - الطبعة

الأولى .

(٥٥) انظر فاتحة العلوم ٢٣ .

غضب الله وعصيان أوامره ، كذلك يوصى الغزالي بعدم أخذ أموالهم لأن
في هذا فسادا في الدين مما يترتب عليه من المداينة لهم والموافقة على
طلبهم (٥٦) .

وأعتقد أن هذا يكفي لنفي القول بأن الغزالي نصادى بولاية الفقيه
حتى وإن أشار الى أهمية رجال الدين بالنسبة للخلفاء والسلطين حيث
انهم يعلمون السلطين طريق سياسة الخلق (٥٧) .

بهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن رأى الغزالي في وجوب الامامة
والشروط التي يجب توافرها في الامام وأعوانه ، ويبقى أمامنا الحديث
عن أركان النظرية السياسية عند الغزالي ، وهذا هو موضوع الفصل
القادم .

(٥٦) . انظر الاحياء ١٤٣/٢ - ١٥٢ رسالة خلاصة النصائيف في التصوف ١٧٩ .

(٥٧) انظر الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده ٢٤٣ . د . حورية توفيق .

الفصل الثانى

أركان النظرية السياسية عند الغزالى

(١) أسس الدولة ووظيفتها لدى الغزالي

الدولة فى الفقه السياسى المعاصر هى الأداة النظامية التى تربط الفرد بالجماعة وتربط الجماعة بالفرد أى أنها ترادف (التنظيم السياسى) (٦٤) ، وهذا ما نجده لدى الغزالي الذى كان على وعى تام بمسئولية الدولة ومهمتها لدرجة أنه ينكر وجود النظم المختلفة مثل الدين والملكية والأخلاق والعلاقات المدنية قبل قيام الدولة ، وعلى هذا تصبح الدولة ذات أهمية جوهرية قصوى فى تنظيمه ، وذلك حيث ان حقوق الفرد ونظم المجتمع لا تتم الا بالدولة وسلطانها القاهر المطاع ، فالهبة هى التى تكفل الطاعة وهى خاصية الدولة عند الغزالي وفى هذا تأكيد للسيادة بوصفها ركنا جوهريا من أركان الدولة كما هو الحال لدى المحدثين ، وذلك حينما جعل فلسفته السياسية تقوم على افتراضه الرئيسى من أن نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع . كذلك فان الغزالي ربط حياة الفرد بوجوه النشاط الروحية والثقافية والاقتصادية والسياسية ربطا يجعل من حياة الفرد فى جانبها الشخصى وجانبها العام عضوا متكاملا لا يمكن تحقيقه الا فى نطاق الدولة (٦٥) ، لهذا يرى الغزالي أن القول بتعطيل الامامة يعتبر تعطيلاً لنظام الدولة مما يؤدى الى تعطيل الأحكام وضياع حقوق الله واهدار الدماء والأموال الى آخر ما ينتج عن الفوضى وعدم النظام الذى لا يحصل الا بنظام الدنيا ذلك الذى لا يتحقق الا بسلطان مطاع .

(٦٤) انظر النموذج الاسرائيلى للممارسة السياسية ١٠ د. حامد ربيع - الطبعة الأولى -
معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥ .
(٦٥) انظر فلسفة السياسة عند الغزالي ٤٥٨ د. محمد أبو المعز نصر .

وقد لاحظ روزنتال ، أن الغزالي يحافظ على كيان الدولة من الفتن والفوضى ، لهذا فانه يرى ضرورة الانصياع للسلطان صاحب الشوكة لأن فى خلعه فتننا وفوضى تعرض النظام للخطر مما يبين أن هدفه الرئيسى هو المحافظة على نظام الدولة وتحقيق الرفاهية للمواطنين (٦٦) ، حتى ولو فى ظل سلطان ظالم .

وقد أكد الغزالي فى فلسفته السياسية على مبدأ القوة فى مواضع كثيرة مختلفة ، ومن ذلك قوله : لا يتم الدين الا بالدينيا وقوله : الدين والملك توأمان والدين أصل والسلطان حارس ومالا أصل له فمهدوم ومالا حارس له فضائع (٦٧) وفى مثل هذه النصوص يؤكد الغزالي على اقتضاء الشرع معنى الملك والسلطان وضرورة اقامته وذلك لعدم امكان تصور انفصال الدولة عن الاسلام أو لأن نظام الدنيا شرط لازم لأمر الدين وهكذا فالغزالي يرى أن اقامة الدولة وسلطانها ونظامها وقوتها القاهرة ارادة أمر لا يتوقف عليه نظام الدين فحسب بل وسعادة الآخرة أيضا فالتلازم قائم بين الدنيا والدين والآخرة (٦٨) .

والحقيقة أن هذا التلازم بين الدين والدنيا موجود لدى مفكرى الاسلام جميعا ومن هنا فليس هناك ازدواجية فى التشريع الاسلامى بين السلطة السياسية والدينية (٦٩) ، ولقد قدم الغزالي للحاكم مجموعة من القواعد تعتبر أسس الدولة فى الاسلام وقد فسر هذه الأصول فى شكل نصائح تتمثل فيما يلى :

١ - أن يعرف الحاكم قدر الولاية وخطرها وأن يحكم نفسه فى كل الأمور ولا يرتضى لنفسه مالا يرتضيه لغيره .

٢ - تقريب العلماء والحرص على العمل بنصائحهم والحذر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا طمعا فى المكاسب الشخصية .

٣ - تهذيب عماله حيث انه مسئول عن ظلمهم ولهذا يجب عليه مراقبتهم .

Political thought in midieval Islamm, P. 42, by
Evrdin T. J. Cambridge, 1958.

(٦٧) انظر فاتحة العلوم ١١ والاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٥ ، ١٩٦ والتبر المسبوك ص ٥١ .

(٦٨) انظر خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم ١٧٨ ، د فتحي الدرينى - الطبعة الأولى .

(٦٩) انظر المصدر السابق - نفس الصفحة .

٤ - الاهتمام بأمر المسلمين ولا يستحقرو وقوفهم وانتظارهم بالباب وفي هذا يقول : (ولتجعل للرعية والسواد في كل يوم مدة لمطانعة أحوالهم فقد يتشعب الظلم مع الغفلة لاسيما مع الحجاب والعمال) (٧٠) كما يوصى السلطان بعدم لعب الشطرنج وشرب الخمر والانشغال بالصيد لأنه يمنعه من الاهتمام بأمر الرعية ولهذا يجب تقسيم وقته الى ثلاثة أقسام : قسم للطاعة والعبادة وقسم للنظر في أمور الرعية وقسم لشئونه الخاصة (٧١) .

٥ - الترفع عن التلذذ بالشهوات والمأكولات والملبوسات كما يجب أن يجاهد نفسه بمخالفتها لأنها ذميمة الخلق وغير مستقيمة وهي باب الفواية .

٦ - أن يكون رقيقا في أغلب الأمور حريصا على أن يعطى كل ذي حق حقه .

٧ - أن يستعين على عمله بالعبادة وأن يكون متواضعا معروفا بالعدل وعدم التكبر والغضب على الرعية ناصحا للمسلمين حيث ان العدل يعمل على بسط باع السلطنة بالهيبة وألا يتهاون في تطبيق شرع الله وذلك حتى يطمئن قلب الرعية حيث ان السلطان ظل الله في أرضه وملجأ المظلومين (٧٢) .

٨ - أن يكون حريصا على موافقة الشرع في جميع أموره ليسهل عليه قيادة الرعية وألا يطلب رضا أحد بمخالفة الشرع .

٩ - أن يكون حريصا على مرضاة الخلق ومحبتهم بطريق يوافق الشرع ولا يخالفه .

١٠ - أن تكون العادة الغالبة على والى الأمر العفو والحلم وحسن الخلق وكظم الغيظ مع القدرة (٧٣) .

وهكذا نجد الغزالي يوضح الأعباء الجسام التي تشمل أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والأمن التي ألقى بها الاسلام على عاتق الحاكم وموظفيه مما يجعل منه حاكما سياسيا في المقام الأول (٧٤) .

(٧٠) سر العالمين ٩ ، ١٠ .

(٧١) انظر التبر المسبوك ٦٧ ، ٦٨ .

(٧٢) انظر سر العالمين ٩ .

(٧٣) انظر هذه الأصول في فضائح الباطنية ٢٠٢ - ٢٢٥ وقارن التبر المسبوك

ص ١٣ - ٢٩ وانظر الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده ٢٤٤ - ٢٤٦ د حورية توفيق .

(٧٤) انظر خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ٣٣٥ .

كذلك ركز الغزالي على الايمان باعتباره أساس الدولة الاسلامية ويجب أن يكون شعارا للحاكم المسلم وقد أوضح أن الايمان كالشجرة لها أصول وفروع فالأصول عشرة تدور حول العقيدة أما الفروع - وهي عشرة أيضا - فتتمثل في العمل بالأركان وتركز على العدل وتلزم الحاكم بأن يتمشى في سلوكه مع العمل بالفرائض (٧٥) * وقد ركز الغزالي على وظيفة الدولة وأشار الى أهم هذه الوظائف وهي :

(أ) تحقيق الأمن والطمأنينة على اعتبار أنه من أسباب الاستقرار في الدولة وذلك عن طريق تحقيق حياة هادئة للأفراد لتوفير الأمن والطمأنينة .

(ب) تحقيق العدل ورفع الظلم عن الأفراد .

(ج) تحقيق حياة أفضل في الدنيا والآخرة (٧٦) .

(٢) العوامل التي تؤدي الى انهيار الدولة

وكما أشار الغزالي الى وظائف الدولة والأسس التي قامت عليها ، أشار أيضا الى العوامل والأسباب التي تؤدي الى انهيار الدولة وهذه العوامل يوضحها فيما يلي : الاستبداد بالرأى وإهمال المشورة وسوء التدبير والغرور الذي يسيطر على الطبقة الحاكمة والانشغال عن أمور الرعاية مما يؤدي الى تدهور الأوضاع في الدولة كما أن انتشار الظلم والفساد في الدولة يؤدي الى تدمير الشعب وبالتالي خروجه على السلطان ، كذلك فان مما يؤدي الى انهيار الدولة وزوالها بسرعة تسليم الأمر الى غير أهله (٧٧) .

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن وصف الغزالي للدولة بكونها حارسة لا يقصد به ذلك المعنى الذي كان سائدا لدى فلاسفة السياسة في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفهوما للدولة وذلك حيث قصر هؤلاء وظيفة الدولة في ذلك الحين بوصفها حارسة على معنى الرعاية والتمكين بمعنى حماية الفردية بالمفهوم التقليدي المطلق وتمكين

(٧٥) انظر التبر المسبوك ٧ - ٢٩ .

(٧٦) انظر الفكر السياسي ٢٤٩ د حورية توفيق .

(٧٧) انظر المصدر السابق ٢٤٩ .

الأفراد من ممارسة هذه الحريات وفق ما تمليه رغباتهم ، أما الغزالي فقد أورد وصف الدولة وكونها حارسة بمعنى حماية الدين نفسه وشرائعه لا مجرد الحريات الفردية كما هو الحال لدى فقهاء السياسة في أوروبا حيث إن مفهوم الدولة ووظائفها في نظر الاسلام انما تؤخذ من التشريع نفسه كما أن من خصائص السيادة في الدولة القوة المادية القاهرة التي تتخذها الدولة لحماية كيائها داخليا وخارجيا وتنفيذ شرائعها وإزالة العقبات التي تعترض سبيلها في آدائها بكافة وظائفها التي ألقاها الشرع على عاتقها فرائض عامة (٧٨) ، وهذا ما أكد عليه الغزالي في حديثه عن وظائف الدولة كما أشار .

(٣) أهمية السياسة وأنواعها لدى الغزالي

إن كلمة السياسة عند الغزالي تعنى صلاح الخلق عن طريق إرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى في الدنيا والآخرة (٧٩) ، كما يستفاد أيضا من آراء الغزالي عن السياسة أنها تعنى إحكام النظام ونشر الأمن عن طريق استخدام القوة مع الخارجين عن النظام والعنف عند تدبير أمور الدولة مع اتباع الحزم بما يظهر هيبة الملك أى أن كلمة السياسة تعنى عنده استعمال القوة والعنف في إدارة وتنظيم أمور الدولة وإشاعة الأمن والأمان بين المواطنين (٨٠) ، وقد بلغ اهتمام الغزالي بالسياسة حدا كبيرا لدرجة أنه اعتبرها من الأصول التي لا بد منها لقيام الحياة ، بل إنه يجعلها في الأهمية كالمطعم والملبس التي لا غنى عنهما للإنسان حيث إن (مقاصد الخلق مجموعة في أمور الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا فإن الدنيا مزرعة للآخرة وهي الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممرا لا من يتخذها وطنا ومستقرا وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الأدميين) (٨١) وهذه الأعمال تنحصر لدى الغزالي في أقسام ثلاثة : أصول لا قوام للعالم بدونها وهي :

★ الزراعة - الحياكة - البناء - السياسة .

والسياسة هي أشرف هذه الأصول للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها كما أنها أساس الإصلاح ، وأنها تستدعى من

(٧٨) انظر خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ١٧٩ .

(٧٩) انظر فاتحة العلوم ص ٦ .

(٨٠) انظر الفكر السياسي ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ - حورية توفيق .

(٨١) فاتحة العلوم ٥ والاحياء ٢١/١ .

الأعمال ما لا يستدعيه غيرها ، وأن من يتكفل بها يستخدم سائر الصناعات ويحكمهم عليهم (٨٢) ، والسياسة عند الغزالي على أربع مراتب :

الأولى : سياسة الأنبياء وهى العليا وحكمهم على الخاصة والعامة فى ظاهريهم وباطنيهم .

الثانية : سياسة الحكام وحكمهم على ظاهر العامة .

الثالثة : سياسة العالم بالله وبدينه حيث ان العلماء ورثة الأنبياء وحكمهم على باطن الخاصة .

الرابعة : سياسة الوعاظ وحكمهم على بواطن العامة (٨٣) .

والسياسة عند الغزالي تتصل بأوجه النشاط الانساني المختلفة فهى تتصل بالقانون من حيث بيان الحدود وجزاء المحسن والمسيء ، وذلك لأن التنظيم السياسى للدولة يقوم فى إطاره العام على أساس محدد من العلاقة بين المواطنين وبين القانون حيث يمثل القانون طبيعة الدولة فهو مجموعة من الأوامر والنواهي التى تطبقها على رعاياها ، وهما متداخلان حتى لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر لأن القانون لا يكون بعيدا عن الدولة وأنه لا يمكن تصور دولة بغير قانون (٨٤) ، والقانون عند الغزالي هو الشريعة الاسلامية التى ينبغى العمل بها والسير على هداها ليتحقق للإنسان عن طريقها السعادة فى الدنيا والآخرة . ويقدم الغزالي لهذا المفهوم الواقعى تفسيراً سيكولوجياً نفسياً للطبيعة البشرية وتصرفها وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بالدولة وعلى هذا فقد مست الحاجة الى تمهيد قانون فى بيان حدود الاختصاصات المتصلة بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطالبات الدنيوية ، وهذه أمور يباشرها الفقيه لأنه العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات فالفقيه هو معلم السلطان ومرشده الى سياسة الخلق (٨٥) .

(٤) صلة السياسة بالاقتصاد عند الغزالي

والسياسة عند الغزالي تتصل بالاقتصاد اتصالاً وثيقاً ولهذا فإنه يرى أن الواجب على الفقهاء ورجال السياسة بما أنهم فى موضع القدوة أن يكونوا أبعد الناس عن الترف حتى ينتظم أمر الناس فيجب عليهم أن

(٨٢) انظر المصدر السابق ٦ .

(٨٣) انظر المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٨٤) انظر الاسلام والسياسة ٢٤٦ الطبعة الأولى د . حسين فوزى النجار .

(٨٥) انظر فلسفة السياسة عند الغزالي ٤٥٦ ، ٤٥٧ .

يكونوا غير مائلين الى الترف في المطعم والملبس والأثاث وأن يكونوا مائلين الى القناعة والقلّة (٨٦) ، ويرى أن الشهوات تؤدى الى الطمع والجشع وهذا يؤدى الى نقص الموارد الطبيعية حيث (ان الله خلق الدنيا زادا للميعاد وجعل فيها ما يصلح للتزود فلو تناول الناس منها قدر الزاد بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ولكنهم تناولوها بالشهوات فضاعت أعيان الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات وبذلك تولدت الخصومات ومن هنا مست الحاجة الى قانون يبين للناس حدود الاختصاصات فى المطلوبات الدنيوية) (٨٧) ، والغزالي الفقيه الزاهد الذى يحذر من الشهوات والطمع والجشع يرى أن الدين والدنيا يكمل أحدهما الآخر . ويرى أن الذين يعتقدون أن الدين والدنيا ضدان مخطئون كما يرى أن الدنيا لفظ مشترك قد يطلق على فضول النعم والزيادة على الحاجة والضرورة ، كما يطلق على جميع ما يحتاج اليه الانسان قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه (٨٨) ، ومن هنا يخطئ من لا يميز بين معانى الألفاظ المشتركة وذلك حيث ان نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وتوفير ما يحتاج اليه من كسوة وسكن وقوت وأمن وانعدام ذلك هو آفة الآفات ، وأن من توفر له هذه فقد حيزت له الدنيا بحذافيرها وهذه أمور لا تتوفر فى جميع الحالات ومن هنا كانت الحاجة الى نظام الدنيا (٨٩) .

والاقتصاد عنصر ضرورى وهام عند الغزالي لأنه عضو أساسى من عناصر الحياة ، لهذا فقد ضمن الغزالي كتابه الاحياء كلاما طيبا عن الاقتصاد فى أبواب « الكسب والمعاش » و « الحلال والحرام » حتى انه يرى أن معرفة البيع والربا والسلم والايجارة والقرض والشركة ومعرفة وجهه الشرع فى هذه الأمور واجب على كل مسلم مكتسب وذلك حتى يتقى المفسدات فى هذه الأمور (٩٠) .

وفى حديث الغزالي عن الكسب يتحدث عن الطرق التى يلجأ اليها البعض للتحايل على الطرق الشرعية فينبه عليها ويبين أنها من الظلم الذى يعرض صاحبه لسخط الله تعالى لأن هذا الظلم يقع على الغير وهو نوعان :

الأول : ما يعم ضرره ويشمل :

(أ) الاحتكار

(٨٦) انظر فاتحة العلوم ٢١ .

(٨٧) المصدر السابق ٤٤ .

(٨٨) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١٠٥ .

(٨٩) انظر المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٩٠) انظر الاحياء ٦٤/٢ المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

(ب) ترويح الزيف من الدراهم .

الثاني : ما يخص ضرره المعامل وذلك لأن كل ما يستتضر المعامل به فهو ظلم ، والعدل يوجب ألا يضر المسلم أخاه المسلم وهذا النوع يتمثل فيما يلي :

(أ) ألا يثنى على السلعة بما ليس فيها فيكذب .

(ب) ألا يكتّم من عيوبها وخفايا صفاتها شيئاً فذلك واجب .

(ج) ألا يكتّم في وزنها ومقدارها شيئاً بتعديل الميزان والاحتياط فيه .

(د) ألا يكتّم من سعرها ما لو عرفه المعامل لامتنع عنه فينبغى عليه أن يصدق في سعر الوقت (٩١) .

ويرى أن الله تعالى أمر بالعدل والاحسان في المعاملة ذلك لأن العدل يجرى من التجارة مجرى رأس المال ، والاحسان يجرى من التجارة مجرى الربح ، ويرى أن العدل هو الواجب ولكن الاحسان من أبواب التفضل وتنال رتبة الاحسان بأمور كلها تؤكد على الورع والتقوى وحب الخير للآخرين وهي أمور ينبغى أن يتحلى بها المسلم (٩٢) ، كما يرى أن التجارة أمر هام وأن الواجب على التاجر المسلم ألا ينشغل بمعاشه عن معاده ، ولهذا فان الواجب على التاجر المسلم أن يشفق على دينه بأمور سبعة ، هي :

(أ) حسن النية والعقيدة في ابتداء التجارة بأن ينوى بها الاستغفار عن السؤال والاستغناء بالحلال .

(ب) أن يقصد القيام في صناعته أو تجارته بفرض من فروض الكفايات لأن في ترك الصناعات والتجارات بطلان المعاش وهلك الخلق وفي العمل القيام ببعض ما يحتاج اليه الناس حيث ان انتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل .

(ج) ألا يمنعه سوق الدنيا عن سوق الآخرة والمساجد هي أسواق الآخرة .

(د) أن يلازم ذكر الله في السوق ويشغل نفسه بالتهليل والتكبير .

(هـ) ألا يكون شديد الحرص على السوق والتجارة بحيث لا يكون أول داخل الى السوق ولا آخر خارج منه .

(٩١) انظر الاحياء ٧٢/٢ - ٧٨ .

(٩٢) انظر الاحياء ٧٩/٢ - ٨٣ .

(و) أن يتقى مواقع الشبهات ولا يقتصر على اجتناب الحرام .
 (ز) أن يراقب جميع مجارى معاملته مع كل واحد من معامليه (٩٣) .
 هكذا نرى الغزالي فى الوقت الذى يرى أن التجارة والصناعة وفروع الحياة الاقتصادية من فروض الكفايات التى لابد منها لقيام الحياة ، فانه يضع للتجار الشروط الشرعية التى تضمن لهم الربح فى الدنيا والآخرة ، وذلك عن طريق العدل الذى هو صفة الصالحين والاحسان الذى هو من سمات المقربين ثم عن طريق مراقبة وظائف الدين وهى من خصائص الصديقين (٩٤) . وهكذا ترتبط السياسة بالاقتصاد عند الغزالي ارتباطا وثيقا لأن كلا منهما جزء مهم وضرورى لابد منه داخل الدولة ، كما أن كلا منهما يكمل الآخر داخل الدولة أيضا ، لأن السياسة مهنة فئة من الناس والاقتصاد مهنة فئة أخرى وكل منهما لابد منه حتى لا تتعطل الحياة .
 ولقد كان الغزالي فى ذلك الوقت المبكر على دراية باتصال العلوم وارتباط بعضها ببعض ، ففى حديثه عن آداب المتعلم والمعلم فى باب العلم يتحدث عن صلة العلوم بعضها ببعض فيقول : (لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحموده ولا نوعا من أنواعه الا وينظر فيه نظرا يطلع على مقصده وغاياته ثم ان ساعده العمر طلب التبحر فيه والا اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرق منه الى البقية فان العلوم متعاونة وبعضها مرتبط ببعض) (٩٥) .
 كما يتحدث عن الطبقات الاجتماعية وارتباط بعضها ببعض ، وحاجة كل طبقة الى الأخرى للتعاون من أجل حياة أفضل داخل مجتمع تسوده العدالة والمحبة والأخوة فى الله ، ويظلل الأمن ولا يتحدث عن مجتمع طبقي ترتفع بعض طبقاته على الأخرى كما هو الحال لدى الفلاسفة الذين يصنفون المجتمع الى طبقات فالحكماء والفلاسفة للحكم والأشراف للجيش والزنوج والأتراك للخدمة .

(٥) الأخلاق وصلتها بالسياسة عند الغزالي

لقد ركز الغزالي على الأخلاق فى جميع أعماله وعنى بها عناية فائقة - وليس هذا بغريب على الغزالي الفقيه المسلم والزاهد المتصوف - والأخلاق عند الغزالي باب واسع وعريض ويكفى أن تلقى نظرة عارضة على سفره الجليل « احياء علوم الدين » الذى قصد فيه الى وضع برنامج عمل للمسلم فى حياته ، تجد أن السمة العظمى التى يؤدى اليها هذا البرنامج هى حسن الخلق ، وهذا الأمر ليس غريبا أيضا على الفكر الإسلامى الذى كان الغزالي أحد أقطابه وذلك لأن العمل الأخلاقى من صميم الفكر الإسلامى بل انه جوهر الاسلام حتى ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال عن نفسه : (انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) (٩٥م) . ولكن الذى يعيننا هنا

• (٩٣) انظر الاحياء ٨٣/٢ - ٨٧ .

• (٩٤) انظر الاحياء ٨٧/٢ .

• (٩٥) المصدر السابق ١٥٩/١ .

• (٩٥م) انظر الموطأ باب حسن الخلق الجزء الثانى .

هو صلة الأخلاق بالسياسة عند الغزالي وأهمية هذه الصلة وهل تعد تلك الصلة ميزة للغزالي أم مثلبا من المثالب التي تؤخذ عليه؟!
ان الناظر لأول وهلة في أسس الدولة عند الغزالي يجد أنه يقدم مجموعة من الأسس كفيلة بأن تجعل السمة العامة لهذه الدولة هي أنها دولة أخلاقية وذلك حيث ركز على مجموعة من الأسس وضعها في شكل نصائح للحاكم تساعد على تحقيق الهدف المنوط به كحاكم عادل ، وهي أمور في مجملها تعمل على تهذيب خلق الحاكم وتعينه على أداء مهمته كخليفة على الناس وكخليفة عن الله في الأرض وذلك حيث ان الحكم وسيلة لا غاية القصد منه رفاهية الشعوب في ظل العدالة ولا يتم ذلك الا عن طريق الخلق السياسي الذي هو بمثابة العصب من الجسد فهو الذي يرشد السياسي الى الطريق السوي الذي يسلكه من أجل تحقيق مصلحة الجميع (٩٦) .

وفي حديث الغزالي عن العالم المسلم أو الفقيه وهو العالم بقانون السياسة نجده يشترط فيه أن يكون قدوة للناس فلا يكون شرها في مطعمه وملبسه وينبغي أن يكون حذرا من مخالطة السلاطين فيحذر العلماء من السلاطين ويحذر السلاطين من علماء السوء وهي أمور أخلاقية بالدرجة الأولى .

وعند حديث الغزالي عن الاقتصاد ، قلنا انه ينبغي على التاجر - في رأى الغزالي - أن يقصد الى اقامة فرض من فروض الكفايات بتعاونه مع المجتمع الاسلامي حتى انه يرى أن الواجب على التاجر المسلم أن ينظر الى ربح الآخرة قبل ربح الدنيا لدرجة أن أقل ما يطلبه من التاجر هو العدل فضلا عن الاحسان ومراقبة وظائف الدين وهي في مجملها أعمال أخلاقية .

كما أن اشتراط الغزالي للقهر أو القوة في المجتمع لا يخلو عن الهدف الأخلاقي وذلك لأن القوة لدى مفكرى الاسلام عامة لا تعنى القوة المادية الصرفة التي تستهدف استضعاف الشعوب وقهرها غالبا لتكون أمة هي أرجى من أمة ولكن المفهوم الاسلامي للقوة يتضمن العنصر الأخلاقي أو الانساني (٩٧) ، وهذا ما نجده لدى الغزالي في حديثه عن الشوكة أو القوة أو القهر على اعتبار أنها أمور موجودة لحفظ النظام وحراسة أمن المواطن وحياته ، كما أن معنى السياسة عند الغزالي يرتبط بالأخلاق ارتباطا السبب بالسبب حيث يعرف السياسة بأنها استصلاح الخلق وذلك عن طريق ارشادهم الى الطريق المستقيم المنجى في الدنيا والآخرة (٩٨) ،

(٩٦) انظر السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة ١ - ٣ د. العمري - الطبعة

الأولى - الانجلو المصرية ١٩٥٢ .

(٩٧) انظر خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ١٦٨ .

(٩٨) انظر فاتحة العلوم ٦ .

وفى هذا التعريف نجد الغزالي قد أعطى السياسة مفهوما أخلاقيا وذلك لأنه يقصد بالسياسة التعليم والتهديب والارشاد وهو معنى واسع وعريض يوضح اشتراك رجل السياسة فى مهمة الارشاد والتعاون الاجتماعى الذى لابد منها لقيام المجتمع واستقراره (٩٩) .

وتتضح قيمة ارتباط السياسة بالأخلاق عند الغزالي اذا نظرنا اليها فى اطار البيئة والعصر الذى نشأ فيهما وذلك لأن آراء الغزالي كانت بمثابة البديل المطروح لآراء الباطنية التى كانت تخلو من كل معنى خلقى وتتناقض مع كل عمل أخلاقى ليس الا لأجل الحفاظ على السطوة بشتى السبل ونشر الذعر والفوضى بين الناس . وقد ترددت هذه الأساليب اللاأخلاقية على يد أحفادهم أصحاب الحركة الصهيونية الكبرى وقد ورد فى بروتوكولهم أن السياسة لا تتفق مع الأخلاق لأن الحيلة والنفاق من الوسائل التى ينبغى أن يتحلّى بها من يحكم وذلك لأن الأمانة والصفات الانسانية من أسباب سقوط الملوك عن عروشهم (١٠٠) ، لهذا يرى « فون همر » أن تلك الأعمال الوحشية التى قام بها كل من الباطنية والحركة الصهيونية كانت تقصد الى تجريد الأمم من أديانها وأمرائها وأن جنونهم المرعب قد ظهر واضحا فى آثار الثورة الفرنسية كما ظهر فى عهد الحسن الثانى فى آسيا (١٠١) ، وليس هذا فقط بل وصل الأمر بهم لدرجة أنهم أرادوا أن يقضوا على الأخلاق الدينية نهائيا ، يتضح هذا فى مناداة عالم الاجتماع اليهودى « أميل دوركايم » بضرورة التخلّى عن الأخلاق الدينية والاستعاضة عنها بأخلاق طبيعية يكون مصدرها العقل لا الدين (١٠٢) ، وأعتقد أنه اتضح بلا شك أهمية الأخلاق بالنسبة للسياسة وارتباطهما ببعضهما البعض عند الغزالي الذى كان موقفه بحق تعبيرا عن جوهر الاسلام الذى يعنى كثيرا بهذه القيم كما كان موقفه فى الوقت نفسه ردا على الموقف الذى وقفته الباطنية من القيم حيث عملوا على استئصالها من حياة الناس .

وفى رأى أن ربط الغزالي بين الأخلاق والسياسة كان موقفا طبيعيا لم يتأثر فيه بأحد وانما كان تعبيرا عن رأيه كفقيه وعالم متصوف يرى أن السعادة الأخروية هى غاية الأخلاق (١٠٣) ، كما كان موقفه تعبيرا عن طبيعة الشريعة الاسلامية التى تميزت بالسماحة وتجلى فيها العمل

(٩٩) انظر فلسفة السياسة عند الغزالي ٤٥٥ د. محمد أبو المعز نصر .

(١٠٠) انظر بروتوكول حكماء صهيون ٢٨ .

(١٠١) انظر الحشاشون فرقة ثورية ٣٢ لبرنارد لويس ترجمة محمد العزب موسى .

(١٠٢) انظر التربية الأخلاقية ٧ - ٢٥ لأميل دوركايم - ترجمة السيد محمد بدوى

الطبعة الأولى مصر - بدون تاريخ .

(١٠٣) انظر الأخلاق عند الغزالي ١٦١ د. زكى مبارك - الطبعة الثانية دار الشعب

الخلقي كإظهار ما يكون (١٠٤) ، من هنا فإن ما ذهب إليه البعض من أن الغزالي في ربطه بين الأخلاق والسياسة التي أعلى من شأنها حيث جعلها وظيفة تربوية تالية لعمل النبوة كان متأثراً بالفارابي الذي ربط من قبل بين السياسة والأخلاق وجعل رئيس الدولة مربى الأمة والأمم (١٠٥) ، وذلك لأن الفارابي كان ينقل معظم آرائه السياسية وغيرها عن الفكر اليوناني ولم يكن معبراً كالغزالي عن الفكر الإسلامي الأصيل كما لا يخفى على أحد موقف الغزالي من الفلاسفة عموماً ومن الفارابي وابن سينا خصوصاً فكيف يتأثر الغزالي بمن يهاجمه ويتهمة في دينه ؟ !

كما أن الغزالي في آرائه السياسية وغيرها كان يصدر عن واقع عاشه وتأثر به بخلاف الفارابي الذي كان ينقل عن الآخرين فكراً نظرياً صعب التطبيق وذلك لأنه كان يتحدث بفكر غريب عن البيئة الإسلامية نشأة وموضوعاً كما أن حديث الفارابي عن الإمامة كان نقلاً مباشراً عن الباطنية - كما أوضحنا سابقاً - والغزالي في موقفه من الفكر الباطني وخاصة الفكر السياسي كان يطرح البديل الإسلامي لهذا الفكر الخاطيء فكيف يتأثر به ؟ .

بهذا تتضح أهمية الأخلاق بالنسبة للسياسة وارتباط كل واحد منهما بالآخر عند الغزالي الذي كان يعبر عن رأى الإسلام الذي أعلى كثيراً من شأن هذه القيم كما كان في الوقت نفسه البديل المطروح لموقف الباطنية من هذه القيم كل هذا جعل لكلام الغزالي عن الأخلاق وصلتها بالسياسة أهمية وذلك حيث كان حديثه تعبيراً عن أصالة وواقع .

(٦) الأغلبية مبدأ جديد يسبق إليه الغزالي

من المبادئ الجديدة التي قررها الغزالي وسبق إليها في مجال السياسة مبدأ الأغلبية وقد ورد ذلك في معرض الرد على الباطنية الذين طعنوا في إمامة المستظهر بالله العباسي لعدم اتباع جميع المسلمين له وذلك بقولهم أن هناك بعض الطوائف تؤمن بالإمام الغائب وعلى هذا فمبدأ الاجماع غير متحقق ويرد الغزالي على هذا الطعن بقوله إن إمامة المستظهر أجمع عليها أئمة العصر وجماهير الخلق ، وأن اتباع الباطنية لا يبلغون عشر العشير إذا قورنوا باتباع الدولة العباسية والإمامة تقوم بالشوكة وتقوى الشوكة بالمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع وتناصر أهل

(١٠٤) انظر الإسلام والسياسة ص ٦٠ د. حسين فوزي النجار ، وذلك حيث يرى أن السياسة الإسلامية تقوم على المبادئ الخلقية والاسس الاجتماعية التي جاء بها الإسلام والتي تتمثل في إطارها العام قواعد الدين الحنيف .

(١٠٥) انظر فلسفة الفارابي السياسية ٤٥٦ رسالة ماجستير لمصطفى سيد شاهين بآداب القاهرة تحت إشراف د. عاطف العراقي ١٩٧٦ وقارن : الفارابي دراسة تحليلية لفكره السياسي ٤١٠ ، ٤١١ رسالة ماجستير لنيين عبد الخالق تحت إشراف د. د. حامد ربيع ١٩٧٧ م .

الاتفاق والاجتماع وهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح هذا على اعتبار أن شروط الامامة وصحة الدين متوفرة في الامامة الباطنية (١٠٦) .

كما يرى الغزالي أيضا أنه اذا اختلف الناس في اختيار الامام وجب الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم (١٠٧) ويعلق الدكتور ضياء الدين الرئيس على كلام الغزالي السابق بقوله : « كلام الغزالي هذا يتضمن تقرير مبدأ عظيم الأهمية وهو مبدأ الترجيح للأكثرية وهذا هو مبدأ الأغلبية الذي تقوم عليه الديمقراطيات الحديثة ، فهذا دليل قاطع على أن الفقه الاسلامي أو التفكير السياسي في الاسلام قد أدرك وقرر هذا المبدأ منذ قرون بعيدة » (١٠٨) .

ومن الأمور التي التفت اليها الغزالي أيضا وتعتبر من الأمور الجديدة التي سبق اليها هو حديثه عن اجتماع الكثرة على الباطل وقوله (أنه قد يوجد عدد التواتر في كل عصر ولا يحصل به العلم اذا كان يتصور أن يكون للجمع الكثير رابطة في التوافق لاسيما بعد وقوع التعصب بين أرباب المذاهب (١٠٩) .

ويمثل الغزالي لذلك بتواتر دعوى النص عند الرافضة ويرى أنهم يتفقون على اقامة الاكاذيب واتباعها (١١٠) .

(٧) تقييم الفكر السياسي عند الغزالي

من الواضح البين من خلال عرضنا السابق لآراء الغزالي السياسية - وبخاصة الآراء الجديدة منها التي انفرد بها - أنها كانت آراء واقعية نشأت نتيجة لظروف البيئة التي عاش فيها الغزالي حيث الصراعات الدائرة وما أحدثته الباطنية من فساد ورعب في قلوب الناس من ناحية ومن ناحية أخرى فان أهميتها وواقعيتها تعود الى مشاركته الفعلية ، في الحياة السياسية معلما وفقها - كما أشرنا الى ذلك سابقا - هذا بعكس أصحاب الآراء الخيالية الذين يكتبون من أبراج عالية بعيدا عن دنيا الناس (١١١) . وقد لاحظ ذلك روزنتال في حديثه عن الفكر السياسي لدى مفكرى الاسلام في العصور الوسطى وذلك حيث يرى أن آراء الغزالي كانت آراء واقعية ينبغي أن تفهم استنادا الى خلفية الصراعات والخلافات الدينية والسياسية المعاصرة هذا الى جانب شخصيته ورد فعله السريع لهذه الصراعات ، كما يرى أننا اذا أردنا أن نفهم آراء الغزالي السياسية ينبغي علينا أن نأخذ

(١٠٦) انظر فضاء الباطنية ١٧٣ ، ١٧٤ .

(١٠٧) انظر المصدر السابق ١٧٥ .

(١٠٨) النظريات السياسية الاسلامية هامش ٢٠٨ الطبعة الخامسة .

(١٠٩) فيصل التفرقة ١٤٨ .

(١١٠) انظر المصدر السابق - نفس الصفحة .

(١١١) انظر حديثنا عن الغزالي والحروب الصليبية الباب الاول الفصل الثالث .

فى الاعتبار الزمن والظروف التى نشأت فيها (١١٢)

كما يرى أن آراء الغزالي فى الامامة آراء معتدلة تهدف الى المحافظة على الوحدة الدينية والسياسية للاسلام وأن السلطة السياسية مجرد وسيلة لبلوغ الغاية ، هذه الغاية هى اقامة أمر الدين الصحيح لتحقيق السعادة المطلقة (١١٣) .

والدليل على عملية وحيوية وواقعية آراء الغزالي السياسية تنازله عن بعض الشروط التى ينبغى توافرها فى الامامة نتيجة لظروف العصر مثل التنازل عن رتبة الاجتهاد فى العلوم والكفاية بعلماء العصر وعلى العكس من ذلك نراه شديد التمسك بشرط النسب حيث ان الخليفة العباسى قرشى النسب وانى لأرى فى ضوء مناقشة الغزالي لتلك الآراء ونظراته الجديدة الى الشروط التى وضعها الفقهاء للامام لو كان الغزالي فى عصرنا هذا مثالا لتنازل عن شرط القرشية الذى كان شديد التمسك به نتيجة لظروف البيئة من حوله ، وذلك حيث كان الغزالي مفكرا مرنا يعالج القضايا بموضوعية واقتدار فى ضوء ما يحتمه الواقع .

والحقيقة أن الآراء العملية التى ضمنها الغزالي فى كتبه (فضائح الباطنية) و (فاتحة العلوم) و (الاقتصاد فى الاعتقاد) وغيرها وأراء النظرية التى بوبها فى كتابه (التبر المسبوك) والذى توجه به الى السلطان محمد بن مالك شاه السلجوقى ويعتبر تطبيقا عمليا لأرائه السابقة ، كل هذه الآراء تتبلور لتوضح نظرية الغزالي فى السياسة .

لهذا ترى الدكتورة حورية توفيق أن آراء الغزالي السياسية رغم قلتها الا أنها تكون نظرية متكاملة فى الفكر السياسى (١١٤) .

ويرى الدكتور محمد أبو المعز نصر أن الغزالي قد وصل فى وقت مبكر الى آراء قيمة عن فن الحكم يستحق صاحبها لقب الفيلسوف السياسى وأنه حافظ عليها فى كتاباته المتتالية مما يميز النظام الفكرى المتسق فى مجال السياسة (١١٥) .

بهذا العرض للفكر السياسى عند الغزالي نكون قد انتهينا من فصول البحث .

والحمد لله أولا وأخيرا !!!

(١١٢) انظر : Political thought in medieval islam, p. 38.

(١١٣) انظر المصدر السابق - ص ٣٩ .

(١١٤) انظر الفكر السياسى - د. حورية توفيق ٢٥٤ .

(١١٥) انظر الفلسفة السياسية عند الغزالي ٤٥٢ .

الخاتمة

★★ الباطنية احدى الفرق المارقة عن الاسلام والتي اتخذت أشكالا وصورا مختلفة في مواجهة الدولة الاسلامية فكلفت الدولة الاسلامية الكثير من الجهد وتحالفت مع أعداء الاسلام من أجل القضاء على الدولة الاسلامية ، ولقد عمدت الباطنية الى الفكر الشيعي فأسست منهجها الفكرى على أساسه وكانت الامامة هى الدعامة الأولى التى أقاموا عليها هذا المنهج الفكرى ، والامام لديهم لابد للخلق منه ليعلمهم أمور دينهم ويحفظ العالم من الزوال وهو معصوم من كل صغيرة وكبيرة ، كما أن لديه علم الباطن وهو علم تأويل القرآن الذى ورثه الأئمة عن على رضى الله عنه باعتباره وارث الرسول وخليفته وهذا الامام يعلم الغيب وبإمكانه الاتصال بالروحى كما أن المهدي المنتظر أحد أئمتهم وهو محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق هو خاتم الأنبياء وأفضلهم وبه ستنتهى أدوار الامامة السبعة ، ولقد عمد الباطنية الى وسائل للتصويه على الناس منها انتحال النسب الى آل البيت وتأويل القرآن لتدعيم صبغتهم المذهبية ، وزعموا أن الأديان واحدة لا فرق بينها ودعوا الى دولة عالمية تحت إمرة الامام ، ولقد كان نظام المجتمع الباطنى يختلف تمام الاختلاف مع مبادئهم التى أعلنوها ، فقد زعموا أنهم أنصار الحق وأتباع الامام المعصوم وزعم هذا ساموا الشعوب التى حكموها أشد أنواع العذاب والظلم ومارسوا القهر والاستبداد ، وقد نجحوا بالفعل فى استمالة بعض الموترين والحاقدين على الاسلام الى صفوفهم كما استطاعوا أن يكونوا مصدر فزع ورعب للدولة الاسلامية على مدى ما يزيد عن قرنين من الزمان ، ولقد كان الامام الغزالى من أكبر المناهضين للفكر الباطنى حيث عكف على اظهار خيلهم وهدفهم وحقيقة مذهبهم ، كما استطاع أن يطرح البديل السياسى للفكر السياسى الباطنى من خلال الفكر الاسلامى ، وكانت أفكار الغزالى بحق معبرة عن حقيقة الاسلام من ناحية ومبينة لمكانة السياسة فى الفكر الاسلامى من جهة ثانية ، كما كان للغزالى اسهام كبير فى مجال الفكر السياسى لا يقل عن اسهامه فى مجالات الفكر الأخرى !!!

نتائج الدراسة

- ★★ وقد انتهيت فى دراستى الى النتائج التالية :
- ١ - وجود صلة بين القاب الباطنية من ناحية وبين الأفعال التى ارتكبوها من ناحية ثانية .
 - ٢ - الاعتماد على الفكر الشيعى فى اقامة منهجهم الفكرى وخاصة فكرة الامامة التى كانت قاسما مشتركا بينهم وبين الشيعة ومحاولة اعادة صياغة هذا الفكر بين حين وآخر مما يحتم ضرورة متابعة هذا الفكر بالدراسة المستمرة للوقوف على غرضهم ومقاصدهم .
 - ٣ - القول باستمرار النبوة والوحى وانكار البعث والمعاد والاقرار بالتناسخ .
 - ٤ - انتقال الفكر الباطنى المغالى الى دوائر أخرى فى مجال الفكر الاسلامى كالمتصوف والفلسفة ووجود ترسبات لهذا الفكر فى المجتمعات الاسلامية وخاصة مصر التى كانت دائما هدفا لكل أصحاب المطامح وذلك لما تتمتع به مصر من موقع جغرافى واستراتيجى فريد .
 - ٥ - نجاحهم فى اختراق الصف الاسلامى والتمويه على العامة وطوائف كبيرة من المجتمع الاسلامى بانتحال النسب الى آل البيت .
 - ٦ - استغلال الدعاية السياسية ومزجها بالدعوة التى عمدوا الى نشرها فى أطراف البلاد بعيدا عن عيون الحكام .
 - ٧ - بذل أقصى جهد للوصول الى هدفهم وهو القضاء على الدين الاسلامى واسقاط دولته وهو هدف سياسى ودينى فى آن واحد .
 - ٨ - الطبقة احدى سمات المجتمع الباطنى وذلك باستعمال أساليب البطش والتنكيل فى معاملة أهل السنة والجماعة وتقريب وحماية لأهل المذهب واليهود والنصارى .
 - ٩ - المنفعة هى السمة الظاهرة فى علاقة الدعاة والأئمة .
 - ١٠ - الواقعية والصدق فى محاكاة الغزالي لآراء الباطنية والقدرة على تفنيد ونقد هذه الآراء .
 - ١١ - أهمية آراء الغزالي السياسية باعتبارها البديل الاسلامى المطروح للفكر السياسى للباطنية الذى تولى نقده . !!!

المصادر

(أ) مصادر الباطنية - تراث

- ★ **ابراهيم بن الحسين الحامدي** : كنز الولد - تحقيق د . مصطفى غالب . الطبعة الأولى ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ .
- ★ **ابن هاني الأندلسي** : ديوان ابن هاني - طبعة جديدة بدون تاريخ - بيروت .
- ★ **أبو حاتم الرازي** : الزينة في الكلمات الاسلامية - القسم الأول . تعليق : د . حسين الهمداني - مقدمة بقلم : د . ابراهيم أنيس . والقسم الثالث تحقيق عبد الله سلوم السامرائي ملحق بكتاب الغلو والفرق الغالية .
- ★ **أحمد بن ابراهيم النيسابوري** : رسالة استتار الامام وتفرق الدعاة في الجزائر لطلبة للداعي الاسماعيلي احمد بن ابراهيم - ضمن أخبار القرامطة - تحقيق وتقديم : د . سهيل زكار - الطبعة الثانية .
- ★ **جعفر بن منصور** : كتاب الكشف - اليمن ، نشر ستروطمان - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي .
- ★ **الجوزدي** : أبو علي منصور العزيزي : سيرة الأستاذ جودر - تقديم وتحقيق : د . محمد كامل حسين ، د . محمد عبد الهادي شعيرة الطبعة الأولى - ١٩٥٤ م دار الفكر العربي .
- ★ **الزركلي** : خير الدين (تصحيح) : رسائل اخوان الصفا تقديم د . طه حسين . الطبعة الأولى ١٩٢٨ م - المكتبة التجارية الكبرى . أربعة أجزاء .
- ★ **سهيل زكار** : دكتور « تحقيق » : رسالة التراتيب لداعية اسماعيلي مجهول : ضمن أخبار القرامطة .
- ★ **عادل العوا** : دكتور (تحقيق) : منتخبات اسماعيلية . تنشر لأول مرة - تحقيق وتقديم د . عادل العوا . الطبعة الأولى ١٩٥٨ م . مطبعة الجامعة السورية دمشق وتشتمل على الرسائل التالية :

١ - رسالة زهر بذور الحقائق للداعي اليمنى هاشم بن ابراهيم
ابن الحسين الحامدى .

٢ - رسالة جلاء العيون وزبدة المحصول للداعي على بن محمد
ابن الوليد .

٣ - منتخب من التراث الاسماعيلى من كتاب تأويل دعائم الاسلام
للقاضى النعمان .

٤ - منتخب من الجزء الأول من كتاب الأزهار ومجمع الأنوار
للداعي حسن بن نوح بن يوسف الهندى البهروجى .

★ عارف تامر : (تقديم وتحقيق) : أربع رسائل اسماعيلية . الطبعة
الأولى ١٩٥٣ م - دار الكشف - بيروت . وتشتمل على :

١ - اسبوع دور الستر للكرمانى .

٢ - الدستور ودعوة المؤمنين الى الحضور لشمس الدين أحمد
الطيب .

٣ - رسالة مطالع الشمس فى معرفة النفوس لأبى فراس .

٤ - القصيدة الثائية لعامر البصرى .

- جامعة الجامعة من رسائل اخوان الصفا الطبعة الاولى ١٩٧٠ م

- دار مكتبة الحياة - بيروت .

- الحكم الجعفرية المنسوبة للامام الصادق . جمع وتحقيق عارف

تامر - الطبعة الكاثوليكية - الطبعة الأولى ١٩٥٧ م .

- شجرة اليقين للداعي القرمطى عبدان دار الآفاق الجديدة - الطبعة

الأولى ١٩٨٢ م - بيروت .

★ علي بن الوليد : الداعي المطلق : (ت : ٦١٢) :

دامع الباطل وحترف المناضل - تقديم : وتحقيق : د. مصطفى غالب

وهو فى الرد على فضائح الباطنية للغزالي - جزءان فى مجلدين -

بيروت - الطبعة الأولى - دار عز العرب ١٩٨٢ م .

★ القرشى - الداعي ادريس عماد الدين :

عيون الأخبار وفنون الآثار فى فضائل الأئمة الأطهار - السبع

الخامس - تقديم وتحقيق : د. مصطفى غالب - دار الأندلس -

بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .

- ★ **الكرمانى : أحمد حميد الدين :** - راحة العقل - تقديم وتحقيق :
 د . مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣ م .
- رسالة مباسم البشارات بالامام الحاكم بأمر الله . نشر ضمن
 الحركات الباطنية في الاسلام . تحقيق : د . مصطفى غالب - الطبعة
 الثانية ١٩٨٢ م - دار الأندلس - بيروت .
- مجموعة رسائل الكرمانى . تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب .
 ثلاث عشرة رسالة - الطبعة الأولى ١٩٨٢ - بيروت دار الآفاق
 الجديدة .
- ★ **المؤيد فى الدين الشيرازى :** - سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة
 ترجمة حياته بقلمه . تقديم وتحقيق : د . محمد كامل حسين .
 دار الكاتب المصرى . الطبعة الأولى ١٩٤٩ م .
- المجالس المؤيدية - تلخيص حاتم بن ابراهيم . تحقيق : د . محمد
 عبد القادر عبد الناصر . الطبعة الأولى دار الثقافة ١٩٧٥ م .
- ★ **المفضل بن عمر الجعفى (رواية) :** الهفت الشريف المنسوب لجعفر
 الصادق تقديم وتحقيق : د . مصطفى غالب - دار الأندلس الطبعة
 الأولى ١٩٦٤ م .
- ★ **ناصر خسرو :** - سفر نامه أو رحلة نامه . ترجمة : د . يحيى
 الخشاب . دار الكتاب الجديد بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م .
- ★ **النعمان بن محمد : القاضى :** - الاختلاف فى أصول المذاهب تقديم
 وتحقيق : د . مصطفى غالب . الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م - دار
 الأندلس - بيروت .
- المجالس والمسائرات . تحقيق : الحبيب الفقى و ابراهيم شيوخ
 ومحمد اليعلاوى - الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٨ م - المطبعة
 الرسمية بتونس .
- الهمة فى آداب أتباع الأئمة - الطبعة الأولى تحقيق د . مصطفى
 غالب - دار الأندلس . الطبعة الأولى ١٩٦٤ م .

(ب) مصادر باطنية معاصرة

- ★ **حسين بن فيض الله الهمدانى :** - الصليحيون والحركة الفاطمية
 فى اليمن - الطبعة الأولى ١٩٥٥ م مكتبة مصر . المعهد الهمدانى
 للدراسات الاسلامية .

- ★ **عارف تامر :** - الامامة فى الاسلام . الطبعة الأولى بدون تاريخ - بيروت .
- العزيز بالله قاهر القرامطة وأفتكين الطبعة الأولى ١٩٨٢ م دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- القرامطة - أصلهم ، نشأتهم ، تاريخهم حروبهم - الطبعة الأولى . دار الكتاب العربى - بيروت .
- المعز لدين الله الفاطمي واضع أسس الوحدة العربية الكبرى ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م - دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- ★ **مصطفى غالب :** - الامامة وقائم القيامة - مكتب الهلال - بيروت .
- تاريخ الدعوة الاسلامية الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م ، دار الأندلس ، بيروت .
- الحركة الباطنية فى الاسلام . الطبعة الثانية ١٩٨٢ م .

● مصادر الشيعة ●

- ★ **ابن مطهر الحلي :** - منهاج الكرامة فى معرفة الامامة - ضمن كتاب منهاج السنة النبوية لابن تيمية .
- ★ **أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني :** - أصول الكافى - تصحيح وتعليق على أكبر العفارى - دار الأضواء - بيروت ١٩٨٥ .
- ★ **أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي :** - فرق الشيعة - تعليق محمد صادق آل بحر العلوم - المطبعة الحيدرية - النجف ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .
- ★ **سعد بن عبد الله القمي :** - المقالات والفرق - تصحيح وتعليق د . محمد جواد مغنية - مطبعة حيدري ١٩٦٣ م - الطبعة الأولى .
- ★ **عبد الواحد الأنصارى :** - مذاهب ابتدعتها السياسة فى الاسلام - الطبعة الأولى ١٩٧٣ م مؤسسة الأعلمى - بيروت .
- ★ **علي بن الفضل الجيلاني :** - توفيق التطبيق . تقديم وتحقيق وتعليق : د . محمد مصطفى حلمي - الطبعة الأولى ١٩٥٤ م - دار احياء الكتب العربية - عيسى الحلبي وشركاه .

- ★ **محسن الأمين الحسيني** : - أعيان الشيعة - الطبعة الأولى ١٩٣٥ م - مطبعة ابن زيدون .
- ★ **مرتضى العسكري** : - عبد الله بن سبأ « ج ١ » الطبعة الرابعة ١٩٧٣ م - دار الكتب . - عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى « ج ٢ » الطبعة الأولى ١٩٧٢ م ، المكتبة الإسلامية - طهران .
- ★ **محمد باقر المجلس : الشيخ** : - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار . الطبعة الثالثة - دار احياء التراث العربى - بيروت .
- ★ **محمد الزاوى : الشيخ** : - الجديد فى تفسير القرآن المجيد . الطبعة الأولى ١٩٨٢ م ، دار التعاون بيروت .
- ★ **محمد حسن الطباطبائي** : - القرآن فى الاسلام - ترجمة السيد أحمد الحسيني ، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م - دار الزهراء للطباعة والنشر - بيروت .
- ★ **موسى الموسوى : « دكتور »** : - الشيعة والتصحيح « الصراع بين الشيعة والتشيع » الطبعة الأولى ١٩٨٧ م - لوس انجلوس .

● مصادر التراث ●

- ★ **ابن الأثير** : - الكامل فى التاريخ .
- ★ **ابن تيمية** : - رسالة بغية المرتاد - ضمن مجموع الفتاوى « المجلد ٣٥ » .
- رسالة علم الظاهر والباطن . ضمن مجموع الفتاوى . جمع عبد الرحمن قاسم المجلد ٩ - الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ .
- الفرقان بين الحق والباطل - الطبعة الأولى - مكتبة عبد العزيز السلفية - الاسكندرية .
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .
- مجموعة الرسائل الكبرى - الجزء الأول - مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠ هـ .

— منهاج السنة النبوية — الطبعة الأولى — تحقيق د . محمد رشاد سالم — دار الكتب العلمية — بيروت ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لأصحيح المنقول .

★ **ابن الجوزى :** — تلييس ابليس . نشر وتصحيح محمد منير الدمشقي — مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠ هـ الطبعة الأولى .
— المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم — تحقيق د . سهيل زكار . ضمن أخبار القرامطة — الطبعة الثانية .

★ **ابن حزم :** — الفصل فى الملل والأهواء والنحل وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى — مكتبة السلام العالمية — خمسة أجزاء فى مجلد واحد .

★ **ابن خلدون :** — تاريخ ابن خلدون — طبعة بيروت . — شفاء السائل تحقيق محمد تاويت الطنجى الطبعة الأولى ١٩٥٨ م — استنبول . — المقدمة . تحقيق د . على عبد الواحد وافى الطبعة الثانية ١٩٦٢ م . بيروت — طبعة بولاق .

★ **ابن دحية :** (**عمر بن على حسن**) : — النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس تحقيق وتعليق عباس الزاوى — مطبعة المعارف بغداد ١٩٤٦ م .

★ **ابن سبعين :** — رسائل ابن سبعين . تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوى . الدار المصرية للتأليف والنشر — الطبعة الأولى ١٩٥٦ م .

★ **ابن سينا :** — الاشارات والتنبيهات — تعليق وتقديم . سليمان دنيا ، ثلاث أجزاء فى مجلد واحد — الطبعة الأولى — دار احياء الكتب العربية .

— الهيات الشفاء — الجزء الثانى تحقيق د . محمد يوسف موسى وآخرين مراجعة د . محمود قاسم — الهيئة المصرية العامة للكتاب .

— رسالة أضحية فى أمر المعاد — تحقيق سليمان دنيا — الطبعة الأولى ١٩٤٩ م — دار الفكر العربى .

— الرسالة العرشية ضمن مجموعة — الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ — مطبعة دائرة المعارف العثمانية — حيدر آباد

— رسالة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم — تضمها

تسع رسائل في الطبيعيات والحكمة الطبعة الأولى ١٩٠٦ م - مطبعة السعادة .

- رسالة في علم الأخلاق - تضمها تسع رسائل في الطبيعيات والحكمة .

- الرسالة النيروزية في معاني الحروف - ضمن تسع رسائل في الطبيعيات والحكمة .

- منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق . الطبعة الأولى ، نشر وتصحيح المكتبة السلفية ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م .

- النجاة في الحكمة المنطقية والالهيات - ثلاثة أجزاء في مجلد واحد ، الطبعة الأولى - بدون تاريخ - نشر محي الدين الكردي .

- الهداية ، تحقيق د . محمد عبده . طبعة أولى - مكتبة القاهرة الحديثة .

★ **ابن الصلاح :** - فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه - تحقيق وتخريج وتعليق د . عبد المعطي أمين قلعجي - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م - نشر دار الوعي - حلب .

★ **ابن عربي :** محي الدين ديوان ابن عربي طبعة بولاق .
- الفتوحات المكية - طبعة بولاق وطبعة أخرى ١٢٩٣ هـ القاهرة .
- فصوص الحكم - تحقيق وتعليق د . أبو العلا عفيفي - الطبعة الأولى ١٩٢٦ م .
- كتاب القرية - يضمه مجموعة الرسائل الالهية - الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ - مطبعة السعادة .

★ **ابن قيم الجوزية :** الطرق الحكمية في السياسة الشرعية الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ - طبعة بولاق .

★ **ابن كثير :** - البداية والنهاية .

★ **ابن النديم :** - الفهرست - طبعة ١٩٧٨ م - دار المعارف - بيروت .

★ **أبو الحسن الأشعري :** - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - الطبعة الأولى ١٩٥٠ م - جزءين في مجلد واحد .

- ★ **الباقلانى :** - التمهيد فى الرد على الملحمة والمعلقة .
- ★ **البغدادى :** - الفرق بين الفرق - الطبعة الثانية ١٩٨٣ م - مكتبة أنس بن مالك .
- ★ **ثابت بن سنان الصابى :** - تاريخ أخبار القرامطة - تحقيق : د . سهيل زكار - يضمه أخبار القرامطة .
- ★ **الجاحظ :** - البيان والتبيين - تحقيق وشرح : عبد السلام هارون ، الطبعة الخامسة ١٩٨٥ م - أربعة أجزاء فى مجلدين - مكتبة الخانجي .
- ★ **جمال الدين أبو المحاسن بن تفرى :** النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة .
- ★ **الحافظ الذهبى :** - العبر فى خبر من غبر - تحقيق : فؤاد السيد .
- ★ **الديلمى : محمد بن الحسن :** - بيان مذهب الباطنية وبطلانه منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد تصحيح ستروطمان . الطبعة الثانية ١٩٨٢ م . ادارة ترجمان السنة لاهور باكستان .
- ★ **الرازى : محمد بن عمر الخطيب (فخر الدين الرازى) :** - اعتقاد فرق المسلمين والمشرىين - تحقيق عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى .
- ★ **السهروردى :** - هياكل النور - تحقيق د . محمد على أبو ريان - الطبعة الأولى ١٩٥٧ م المكتبة التجارية الكبرى .
- ★ **الشاطبى :** - الاعتصام - تقديم الشيخ رشد رضا - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ مكتبة أنس بن مالك .
- ★ **الشهرستانى :** - الملل والنحل - تحقيق محمد فتح الله بدران (سلسلة دراسات فلسفية وأخلاقية) - الطبعة الثانية ١٩٥٦ م - مكتبة الأنجلو المصرية .
- ★ **الطبرى :** - تاريخ الطبرى - تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم - الطبعة الأولى .
- ★ **عبد الجبار : القاضى :** - تثبيت دلائل النبوة - تحقيق : د . سهيل زكار - ضمن أخبار القرامطة .
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د . عبد الحليم محمود.

د . سليمان دنيا - الجزء المتم العشرين - الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٦ م .

★ الفزالي : احياء علوم الدين .

- الاقتصاد فى الاعتقاد . مكتبة الجندى .
- التبر المسبوك فى مناصحة الملوك . الطبعة الأولى (بدون تاريخ) :
- تهافت الفلاسفة - تحقيق : د . سليمان دنيا الطبعة الخامسة .
- جواب المسائل الأربع التى سألها الباطنية بهمدان - مجلة المنار ، عدد ٢٩ شعبان ١٣٢٦ هـ - ٢٥ سبتمبر ١٩٠٨ م . المجلد ١١ ص ٦٠١ - ٦٠٨ .

- خلاصة التصانيف فى التصوف - القصور العوالى . مكتبة الجندى .

- الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل - تحقيق : د . محمد عبد الله الشرقاوى - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، دار أمية للنشر والتوزيع .

- سر العالمين - مكتبة الجندى .

- فاتحة العلوم - بدون تاريخ - مكتبة الجندى .

- فضائح الباطنية - تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الأولى .

- فيصل التفرقة - يضمه مجموعة القصور العوالى - مكتبة الجندى .

- القسطاس المستقيم - يضمه مجموعة القصور العوالى - مكتبة الجندى .

- المقصد الأسنى - مكتبة الجندى -

- مكاشفة القلوب المقرب الى حضرة علام الغيوب . نشر محمد على صبيح .

- المنقذ من الضلال - تحقيق : د . عبد الحليم محمود - الطبعة الثالثة ١٩٦٢ م مكتبة الانجلو المصرية .

★ **الفارابى** : آراء أهل المدينة الفاضلة - الطبعة الأولى ١٩٠٦ م ، مطبعة السعادة - القاهرة .

- فصوص الحكم - يضمه مجموعة ، الطبعة الأولى ١٩٠٧ م ،
مطبعة السعادة - القاهرة .

★ القشيري : أبو القاسم عبد الكريم : - الرسالة القشيرية - الطبعة
الثانية ١٩٥٩ م تحقيق د . عبد الحليم محمود .

★ الكاشاني : كمال الدين عبد الرازق : - اصطلاحات الصوفية -
تحقيق : د . محمد كمال جعفر - الطبعة الأولى ١٩٨١ م الهيئة
المصرية العامة للكتاب .

★ الكلاباذي : أبو بكر : - التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق :
محمود أمين النوى ، الطبعة الأولى ١٩٦٩ م - مكتبة الكليات
الأزهرية .

★ كمال الدين بن العديم : - بغية الطلب في تاريخ حلب - يضمه
أخبار القرامطة - تحقيق : د . سهيل زكار .

★ المتنبى : - ديوان أبو الطيب المتنبى - طبعة جديدة بدون تاريخ -
بيروت .

★ محمد بن مالك الحمادي : - كشف أسرار الباطنية وأخبار
القرامطة - تحقيق : د . سهيل زكار - ضمن أخبار القرامطة -
الطبعة الثانية .

★ المسعودي : - مروج الذهب ومعادن الجوهر - تحقيق : محيي
الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت .

★ المقرئزي : - اعطاء الحنفا - ضمن أخبار القرامطة - د . سهيل
زكار .

- الخطط - مؤسسة الحلبي .

★ النويري : - نهاية الأرب - تحقيق : د . سهيل زكار . يضمه
أخبار القرامطة .

★ يحيى بن حمزة العلوي : - مشكاة الأنوار - تحقيق : د . محمد
السيد الجليلند - الطبعة الأولى .

- الأفحام - تحقيق : د . فيصل بدير عوني - الطبعة الأولى - بدون
تاريخ .

● ● كتب التراجم ● ●

- ★ ابن خلكان : - وفيات الأعيان - تحقيق : احسان عباس .
- ★ الذهبي : شمس الدين : - سير اعلام النبلاء - تحقيق : شعيب الأرناؤوط - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م - مؤسسة الرسالة .
- ★ السبكي : تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي : - طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي - الطبعة الأولى ١٩٦٤ م - مطبعة عيسى الحلبي .
- ★ القفطي : جمال الدين بن يوسف : - أخبار العلماء بأخبار الحكماء - الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ تصحيح أمين الخانجي - مطبعة السعادة .

● ● كتب التفاسير ● ●

- ★ ابن كثير : - تفسير ابن كثير .
- ★ الطبري : - تفسير الطبري - طبعة بولاق .

● ● كتب الحديث ● ●

- ★ أبو بكر الهيثمي : - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - مكتبة المقدسي - القاهرة الطبعة الأولى بدون تاريخ .
- ★ ابن الجوزي : - الضعفاء والمتروكين .
- ★ مسلم : - صحيح مسلم .
- ★ البخاري : - صحيح البخاري - طبعة دار الشعب .
- ★ صحيح مسلم بشرح النووي .
- ★ الألباني : (نصر الدين) : - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة .

● ● معاجم ● ●

- ★ ابن دريد : (أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي) : - الجوهرة .
- ★ ابن منظور : - لسان العرب .
- ★ الجوهرة : (أبو نصر اسماعيل بن حماد) : - تاج اللغة وصحاح العربية .
- ★ الفيروزآبادي : - القاموس المحيط .

● ● المصادر الحديثة ● ●

- ★ إبراهيم بيومى مذكور : دكتور : - فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق - الطبعة الأولى ١٩٤٧ م - ١٣٦٧ هـ - نشر دار احياء الكتب العربية .
- ★ أبو الأعلى المودودى : - نظرية الاسلام السياسية الطبعة الأولى (بدون تاريخ) بنجاب - الهند .
- ★ أبو الوفا التفتازانى : دكتور : - مدخل الى التصوف الاسلامى . الطبعة الثانية ١٩٧٦ م - نشر دار الثقافة .
- ★ احسان الهى ظهير : - الشيعة والسنة . ادارة ترجمان السنة - الطبعة الثالثة والعشرون ١٩٨٤ م .
- ★ أحمد أمين : - ضحى الاسلام - الطبعة العاشرة ١٩٨٤ م - مكتبة النهضة المصرية .
- فجر الاسلام :
- ★ أحمد سويلم العمري : دكتور : - أصول العلاقات السياسية الدولية . الطبعة الثالثة ١٩٥٩ م - نشر الأنجلو المصرية - القاهرة .
- أصول النظم المقارنة - الطبعة الأولى ١٩٧٦ م - الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- بحوث فى السياسة . الطبعة الأولى ١٩٥٣ م - نشر الأنجلو المصرية .
- السياسة والحكم فى ضوء الدساتير المقارنة - الطبعة الأولى ١٩٥٢ م - نشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- ★ أحمد شلبى : دكتور : - موسوعة التاريخ الاسلامى - الجزء الثانى - الطبعة السابعة ١٩٧٤ م - نشر مكتبة دار النهضة العربية ، والجزء الرابع
- ★ أميرة حلمى : دكتورة : - الفلسفة عند اليونان . الطبعة الأولى ١٩٦٥ م - دار الشعب .
- ★ بطرس غالى : دكتور ، ومحمود خيرى : دكتور : « المدخل فى علم السياسة » مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الخامسة ١٩٧٦ م .

- ★ **جبور عبد النور :** - اخوان الصفا - سلسلة نوابغ الفكر العربى - الطبعة الأولى - نشر دار المعارف - مصر .
- ★ **جهيل صليبيا :** دكتور : - المعجم الفلسفى بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية الجزء الأول - ١٩٨٢ م - الكتاب اللبناني - بيروت .
- ★ **حامد عبد الله ربيع :** دكتور : - الدعاية الصهيونية - معهد البحوث والدراسات العربية - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .
- النموذج الاسرائيلى للممارسة السياسية - معهد البحوث والدراسات العربية - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .
- ★ **حامد محمود :** دكتور : - الدعاية الصهيونية وسائلها وأساليبها وطرق مكافحتها - الطبعة الأولى - بدون تاريخ - نشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- ★ **حسن ابراهيم حسن :** دكتور : - تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى :
- (أ) الجزء الثانى - الطبعة العاشرة ١٩٨٣ م - نشر النهضة المصرية .
- » (ب) الجزء الثالث - الطبعة الحادية عشرة ١٩٨٤ - نشر النهضة المصرية .
- (ج) الجزء الرابع - الطبعة الثانية ١٩٨٢ م - نشر النهضة المصرية .
- الفاطميون فى مصر وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص - الطبعة الأولى ١٩٣٢ م - المطبعة الأميرية .
- ★ **حسن ابراهيم وطه أحمد شرف :** دكتور : - عبيد الله المهدي - الطبعة الأولى ١٩٤٧ م - مكتبة النهضة المصرية .
- ★ **حسن محمد الشرقاوى :** دكتور : - ألفاظ الصوفية ومعانيها - الطبعة الثانية ١٩٨٣ م - نشر دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية .
- ★ **حسنين عبد القادر :** دكتور : - رأى العام والحياة السياسية فصله من مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة - المجلد (٢١) الجزء الثانى ١٩٥٩ م .
- ★ **حورية توفيق :** دكتورة : - الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م - نشر مكتبة الأنجلو .

- ★ **زكى مبارك : دكتور :** - الأخلاق عند الغزالي الطبعة الثانية ١٩٧٠ م - دار الشعب .
- ★ **سليمان دنيا : دكتور :** - الحقيقة فى نظر الغزالي الطبعة الثانية ١٩٦٥ م - دار المعارف .
- ★ **طه حسين : دكتور :** - الفتنة الكبرى - الطبعة الأولى ١٩٤٧ - دار المعارف .
- ★ **طه الولي :** - القرامطة أول حركة اشتراكية فى الاسلام - الطبعة الأولى ١٩٨١ م - نشر دار العلم للملايين - بيروت .
- ★ **عبد الرحمن بنوى : دكتور :** - مذاهب الاسلاميين - جزان الطبعة الأولى ١٩٧٣ م - دار العلم للملايين - بيروت .
- ★ **عبد الرحمن الوكيل : دكتور :** - هذه هى الصوفية .
- ★ **عبد القادر عودة :** - الاسلام وأوضاعنا السياسية - المختار الاسلامي - الطبعة الأولى (بدون تاريخ) .
- التشريع الجنائي - الطبعة الأولى ١٩٧٧ م - دار التراث العربى
- ★ **عبد الكريم عثمان :** - سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه - تقديم : د . أحمد فؤاد الأهواني - الطبعة الأولى (بدون تاريخ) - دار الفكر العربى - دمشق .
- ★ **عبد اللطيف العبد : دكتور :** - الانسان عند اخوان الصفا الطبعة الأولى ١٩٧٦ م - مكتبة الانجلو .
- ★ **عبد الله سلوم السامرائي : دكتور :** - الفلو والفرق الغالية - الطبعة الثانية ١٩٨٢ م - دار واسط للنشر - بغداد .
- ★ **عبد الوهاب خلافي :** - السياسة الشرعية - طبعة جديدة ١٩٧٧ م - دار الأنصار .
- ★ **عثمان أمين : دكتور :** - الفلسفة الرواقية - الطبعة الثالثة ١٩٧١ م - مكتبة الانجلو المصرية .
- ★ **عطية مصطفى مشرفة : دكتور :** - نظام الحكم بمصر فى عهد الفاطميين - الطبعة الأولى ١٩٤٨ م - دار الفكر العربى .
- ★ **على سامي النشار : دكتور :** - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - الطبعة الثالثة - مكتبة دار المعارف .

- ★ **عمر الدسوقي : دكتور :** - اخوان الصفا - مؤلفات الجمعية الفلسفية ١٩٤٧ م - دار احياء الكتاب العربى .
- ★ **عمر فروخ : دكتور :** - التصوف فى الاسلام - الطبعة الأولى ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م - بيروت .
- ★ **فتحي المدريني : دكتور :** - خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م - الرسالة - بيروت .
- ★ **فؤاد النادى : دكتور :** - طرق اختيار الخليفة رئيس الدولة فى الفقه السياسى الاسلامى والنظم الدستورية المعاصرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٠ - صنعاء .
- ★ **كمال جعفر : دكتور :** - فى الفلسفة الاسلامية - دراسة ونصوص - الطبعة الأولى ١٩٧٦ م - مطبعة دار العلوم .
- ★ **محب الدين الخطيب : السيد :** - الخطوط العريضة - تقديم محمد مال الله - طبعة جديدة (بدون تاريخ) .
- ★ **محمد أبو زهرة : الشيخ :** - الامام الصادق حياته وعصره - الطبعة الأولى (بدون تاريخ) - دار الفكر العربى .
- تاريخ المذاهب الاسلامية الجزء الأول فى السياسة والعقائد .
- ★ **محمد احمد الخطيب : دكتور :** - الحركات الباطنية فى العالم الاسلامى عقائدها وحكم الاسلام فيها الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م نشر مكتبة الأقصى - عمان ، الأردن .
- ★ **محمد حسين الذهبى : دكتور :** - التفسير والمفسرون - الطبعة الثالثة ١٩٨٥ م - مكتبة وهبة .
- ★ **محمد رافيت عثمان : دكتور :** - رياسة الدولة فى الفقه الاسلامى الطبعة الأولى - مطبعة السعادة ١٩٧٥ م .
- ★ **محمد رشيد رضا : الشيخ :** - الوحي المحمدى وثبوت النبوة بالقرآن - الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م - مكتبة المنار .
- ★ **محمد سلام مذكور : دكتور :** - معالم الدولة الاسلامية - الطبعة الأولى - الكويت .
- ★ **محمد السيد الجليلند : دكتور :** - ابن تيمية وقضية التأويل - الطبعة الثالثة - شركة عكاظ للنشر - السعودية .

- قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى – الطبعة الثانية ١٩٨١ م –
مطبعة الحلبي .
- من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة – الطبعة الأولى
١٩٨٥ م – مطبعة التقدم .
- نظرية المنطق عند فلاسفة الاسلام وفلاسفة اليونان – الطبعة
الأولى ١٩٨٥ م – مطبعة التقدم .
- ★ محمد ضياء الدين الرئيس : دكتور : – النظريات السياسية الاسلامية
الطبعة الخامسة – مكتبة النهضة ١٩٧٦ م .
- ★ محمد عبد الله عنان : – تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة
– الطبعة الاولى ١٩٢٦ م – دار الهلال .
- تاريخ المؤتمرات السياسية وتطوراتها – الطبعة الاولى ١٩٢٨ م
دار الهلال .
- الحاكم بأمر الله – الطبعة الاولى ١٩٣٧ م – دار النشر الحديثة .
- ★ محمد على أبو ريان : دكتور : – أصول الفلسفة الاشراقية عند
شهاب الدين السهروردي – الطبعة الأولى ١٩٥٩ م – مكتبة الأنجلو
المصرية .
- ★ محمد فريد حجاب : دكتور : – الفلسفة السياسية عند اخوان
الصفا الطبعة الأولى ١٩٨٢ م – مقدمة د . عز الدين فوده – نشر
الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ★ محمد كامل حسين : دكتور : – طائفة الاسماعيلية تاريخها – نظمها
عقائدها – الطبعة الأولى – دار النهضة .
- ★ محمد المبارك : – نظام الاسلام الحكم والدولة – الطبعة الثانية
– دار الفكر ١٩٨٠ – القاهرة .
- ★ محمد ناصر الدين الألبانى : (تخريج) : – سلسلة الأحاديث
الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ فى الأمة – الطبعة الرابعة
١٣٩٨ هـ (مجلدان) المكتبة الاسلامية – بيروت .
- ★ محمد يوسف موسى : دكتور : – فلسفة الأخلاق فى الاسلام
وصلتها بالفلسفة الاغريقية – الطبعة الثانية ١٩٤٥ م – مطبعة
الرسالة .

- ★ **محمود قاسم : دكتور :** - دراسات في الفلسفة الاسلامية الطبعة الثالثة - دار المعارف .
- جمال الدين الأفغاني - الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية .
- ★ **مصطفى السباعي :** - السنة ومكانتها في التشريع الطبعة الثانية المكتب الاسلامي بيروت .
- ★ **مصطفى حلمي : دكتور :** - السلفية بين الفكر الاسلامي والفلسفة الغربية - الطبعة الأولى - دار الأنصار .
- نظام الخلافة في الفكر الاسلامي الطبعة الأولى ١٩٧٧ م - دار الأنصار .
- ★ **فؤاد زكريا :** - الانسان والحضارة في العصر الصناعي الطبعة الأولى (بدون تاريخ) .
- ★ **موسى جابر الله :** - الوشيعية في نقد عقائد الشيعة تقديم جماعة من علماء الأزهر - مكتبة الكليات الأزهرية .
- ★ **يحيى اسماعيل : دكتور :** - منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م - دار الوفاء .

● ● مجلدات ● ●

- ★ **الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي** - وزارة الثقافة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكاتب العربي ١٩٦٩ م .
- ★ **مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده** المنعقد بدمشق ١٩٦١ م .
- ★ **الموسوعة السياسية** (جزآن) الطبعة الأولى ١٩٨١ بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

الاستشراق والمترجمات

- ★ **ألبرت أنشيفيتسر :** - فلسفة الحضارة - ترجمة : د . عبد الرحمن بسوى - الطبعة الثانية ١٩٨٠ م - دار الأندلس بيروت .

- ★ **انتنى ناتنج :** - العرب تاريخ وحضارة - ترجمة : محمود مسعود
- كتاب الهلال - الجزء الأول ١٤٠٠ هـ .
- ★ **بأرتولد :** - تاريخ الحضارة الاسلامية - ترجمة : حمزة طاهر -
الطبعة الخامسة دار المعارف ١٩٨٣ م .
- ★ **برتراند رسل :** - السلطة والفرد - ترجمة : محمد بكير خليل
- الطبعة الأولى - دار المعارف بمصر .
- مثل عليا سياسية - ترجمة : فؤاد كامل عبد العزيز - الطبعة
الأولى - نشر دار الفكر العربى .
- ★ **برنارد لويس :** - أصول الاسماعيلية - ترجمة : حكمت تحلو ،
الطبعة الأولى ١٩٨٠ م نشر دار الحدائق - بيروت .
- الحشاشون - تعريب : محمد العزب موسى - الطبعة الثانية
١٩٨٦ م مكتبة مدبولي .
- ★ **جودج قمتواى ولويس غورديه :** - فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية
والاسلام - الجزء الأول .
- ★ **جولد تسهيم :** - العقيدة والشريعة فى الاسلام تاريخ التطور العتدى
والتشريعى فى الاسلام - ترجمة : د . محمد يوسف موسى وآخرين
- الطبعة الثانية ١٩٥٩ م - دار الكتاب العربى .
- ★ **دى بور :** - تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة : د . محمد
عبد الهادى أبو ريبة - البعثة الثالثة ١٩٥٤ م - لجنة التأليف
والترجمة والنشر .
- ★ **سبينوزا باروخ :** - رسالة فى اللاهوت والسياسة - ترجمة
د . حسن حنفى - طبعة أولى ١٩٧٢ م - نشر الهيئة المصرية العامة
للكتاب .
- ★ **فان فلوطن :** - السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات - ترجمة :
د . حسين ابراهيم ومحمد زكى ابراهيم - الطبعة الأولى - مطبعة
السعادة .
- ★ **فله-وزن :** - تاريخ الدول العربية - ترجمة : د . محمد عبد الهادى
أبو ريبة - طبعة أولى ١٩٥٨ م - لجنة التأليف والنشر .

- الخوارج والشيعة - ترجمة : د . عبد الرحمن بدوي - الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م - وكالة المطبوعات .

★ ميشيل استيوارت : - أنظمة الحكم الحديثة - ترجمة : أحمد كامل - مراجعة د . سليمان الطماوى - دار الفكر العربى - الطبعة الأولى (بدون تاريخ) .

★ ميكال دى خويه : - القرامطة نشأتهم ودولتهم وعلاقتهم بالفاطميين - ترجمة ، وتحقيق : حسنى زينه - الطبعة الأولى ١٩٧٨ م - دار ابن خلدون بيروت .

★ هنرى كوربان : - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة : حسن قيسى وزميله مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م - بيروت .

★ هنرى لاووست : - نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع - ترجمة : محمد عبد العظيم - تقديم وتعليق : د . مصطفى حلمى - الطبعة الأولى ١٩٧٩ م - دار الأنصار .

★ هنرى هيل : - الحضارة العربية - ترجمة : د . ابراهيم العدوى ، مراجعة : د . حسين مؤنس - طبعة ١٩٥٦ م مكتبة الأنجلو المصرية .

★ ولينام غاي كار : - أجبار على رقعة الشطرنج - ترجمة معيد جزائرى - الطبعة الثامنة ١٩٨٦ م - نشر دار النفائس ، بيروت .

الرسائل العلمية

- ★ **شمس البجراندی :** - الفكر الباطني المعاصر في أندونيسيا - رسالة ماجستير ، تحت اشراف : أ . د . عبد اللطيف العبد ١٩٨٧ م - كلية دار العلوم .
- ★ **مصطفى سيد أحمد شاهين :** - فلسفة الفارابي السياسية - رساله ماجستير تحت اشراف : أ . د . عاطف العراقي ١٩٧٦ م كلية الآداب جامعة القاهرة .
- ★ **نيفين عبد الخالق :** - الفارابي - دراسة تحليلية لفكره السياسي رسالة ماجستير ، تحت اشراف : أ . د . حامد ربيع ١٩٧٧ م - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة .

رسائل دكتوراه :

- ★ **عبد الحميد مدكور :** دكتور : - الولاية عند محيي الدين بن عربي - رسالة دكتوراه ، تحت اشراف : أ . د . محمد كمال جعفر ١٩٨٠ م - كلية دار العلوم .
- ★ **عبد الفتاح الفاوي :** دكتور : - النبوة بين الفلسفة والتصوف - رسالة دكتوراه ، تحت اشراف : أ . د . محمد كمال جعفر ١٩٨٠ م - كلية دار العلوم .
- ★ **محمود محمود أبو قحف :** دكتور : - مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية - دراسة تحليلية نقدية - رسالة دكتوراه تحت اشراف : أ . د . مصطفى حلمي - كلية دار العلوم .

المراجع الأجنبية

- Encyclopaedia Britannica.
- Political thought in Medieval Islam by Rosental.
Erain, T. J. Cambridge, 1958.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
اهـداء	٣
المقدمة	٧
★ الباب الأول : الفكر السياسى عند الباطنية	٩
★ الفصل الأول : ألقاب الباطنية ونشأتها	١١
— بطن فى القرآن والسنة	١٣
— المعنى اللغوى والأصطلحى	١٤
— ألقاب الباطنية عند الغزالى	١٦
— بداية الباطنية	١٧
— ربط الغزالى بين فرق الباطنية والفلاسفة والصوفية	٢٥
— موقع الباطنية بين فرق الأمة	٢٨
الفصل الثانى : الامام وحاجة الخلق اليه	٣٣
— حاجة الخلق الى الامام	٣٥
— ابطال الغزالى لقولهم بالحاجة الى التعلم من الامام	٣٦
— افساد الغزالى لدعواهم ببطلان النظر	٤١
— الوصية أو النص	٤٦
— ابطال الغزالى لمقولهم بالنص	٤٩
— العصمة	٥٥
— موقف الغزالى من قولهم بالعصمة	٥٧
— أهل الحق عند الباطنية	٦٠
— خلق صفات الألوهية على الأئمة	٦٢
— السجود للأئمة	٦٤
الفصل الثالث : الامام والوحى	٦٩
— الأئمة ومعرفة الغيب	٧١
— الامام والرحى	٧٤
— موقف الغزالى من اعتقادهم فى الالهيات	

٧٨	• • • • •	والنبوءات	
٧٨	• • • • •	(أ) الالهيات	—
٨٠	• • • • •	(ب) النبوءات	—
٨٤	• •	تأثير الباطنية فى الفلسفة والتصوف	—
٨٤	• • • • •	أولا : الفلسفة	★
٨٤	• • • • •	(أ) الفارابى	
٨٥	• • • • •	(ب) ابن سينا	
٨٦	• • • • •	ثانيا : الصوفية	★
٨٧	• • • • •	(أ) السهروردى	
٨٧	• • • • •	(ب) ابن سبعين	
٨٧	• • • • •	(ج) ابن عربى	
٩١	• • • • •	قائم القيامة عند الباطنية	—
٩٣	• • • • •	البعث والتناسخ	—
٩٩		موقف الغزالى من اعتقادهم فى البعث والمعاد	—
١٠٥	• • • • •	الباب الثانى : المجتمع السياسى للباطنية	★
١٠٧	• • •	الفصل الأول : الدعاية السياسية للباطنية	
١٠٩	• • •	الفرق بين الدعوة والدعاية	—
١٠٧	• • •	الباطنية والشعر والدعاية	—
١١٦	• •	تأويل القرآن وانتحال الأحاديث	—
١١٨	• • • • •	نسب الفاطميين	—
١٢٦	• •	رأى الغزالى فى نسب الفاطميين	—
١٢٨	•	مناقشة المقرين لصحة نسب الفاطميين	—
١٢٨	• • • • •	القديم	—
١٣١	• • • • •	المحدثون	—
١٣٣	• • • • •	حقيقة نسب القداح	—
١٣٤	• • •	الباطنية والاغتيال السياسى	—
١٣٧	• • •	الفصل الثانى : الهدف السياسى للباطنية	
١٣٩	• • • • •	تمهيد	—
١٤١	• •	رأى الغزالى فى أهداف الباطنية	—
١٤٢	• • • • •	القديماء	—

١٤٤	المحدثون	—
١٤٦	المستشرقون	—
١٤٨	دعوة الباطنية الى وحدة الأديان	—
١٥٢	وحدة الأديان عند الصوفية	—
١٥٢	الحلاج	—
١٥٣	ابن سبعين	—
١٥٤	ابن عربي	—
١٥٦	وحدة الأديان عند الفلاسفة	—
١٥٦	الفارابي	—
١٥٧	وحدة الأديان في العصر الحديث	—
١٥٨	الناصرين للباطنية	—
١٦٣	سل الثالث : الدولة الباطنية	—
١٦٦	الدولة الباطنية ونظام الحكم فيها	—
١٦٧	الدولة في الاسلام	—
١٦٧	الدولة في الاسلام	—
١٦٨	الدولة الباطنية	—
١٧٠	الامام وديكتاتورية النظام	—
١٧٥	النظام الاداري في عهد الفاطميين	—
١٧٦	العلاقة بين الامام واتباعه	—
١٨٠	طبقة الدعاة وتواطؤهم مع الأئمة	—
١٨٧	طبقة الشيعة وأنصار المذهب	—
١٨٩	طبقة أهل الذمة	—
١٩١	طبقة أهل السنة	—
١٩٢	موقف الباطنية من النساء	—
١٩٣	أثر الباطنية في حياتنا المعاصرة	—
١٩٥	مل الرابع : حيل الباطنية وأصناف المتبعين لهم	—
١٩٧	منهج الغزالي في الرد على الباطنية	—
١٩٩	حيل الباطنية في رأي الغزالي	—
٢٠٢	أصناف المتبعين للباطنية	—
٢٠٥	الغزالي والحروب الصليبية	—
٢٠٨	هل ترك الغزالي بغداد خوفا من الباطنية ؟	—
٢٠٩	فتوى الشرع في حقهم	—
٢١١	رد الباطنية على الغزالي	—

— الغزالي بين التأثير والتأثر . . .

★ الباب الثالث : الفكر السياسي عند الغزالي . .

الفصل الأول : الامام شروطه ومهامه عند الغزالي

— معنى الخلافة

— وجوب الامامة عند الغزالي . .

— جواز امامة المفضول . . .

— هل نادى الغزالي بالحق الالهي للخليفة

— شروط الامام عند الغزالي . . .

— الصفات الخلقية

— الصفات المكتسبة

— ما يجب على الامام تجاه رعيته . .

— أعوان الامام

— الفقهاء وهل نادى الغزالي بولاية الفقيه ؟

الفصل الثاني : أركان النظرية السياسية عند الغزالي

— أسس الدولة ووظيفتها لدى الغزالي . .

— العوامل التي تؤدي الى انهيار الدولة

— أهمية السياسة وأنواعها لدى الغزالي

— صلة السياسة بالاقتصاد . . .

— الأخلاق وصلتها بالسياسة . . .

— الأغلبية مبدأ جديد يسبق اليه الغزالي

— تقييم الفكر السياسي عند الغزالي . .

★ الخاتمة

★ نتائج الدراسة

★ المصادر

من اشهر من تعرض للباطنية في نقض عقائدهم وفكرهم
الامام أبو حامد الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » وفي
بعض من رسائله الأخرى ، وقد كان لكتاب الغزالي هذا
اثر كبير على الباطنية ويتضح ذلك في حقدهم على الغزالي
بصفة خاصة من بين علماء المسلمين . وكما تتضح أهمية
الكتاب في تاثير كل من كتب عن الباطنية به ممن جاء بعد
الغزالي .

ومن هنا تتضح أهمية رد الغزالي على الباطنية
ودراسة فكره السياسي كمفكر اسلامي ، ذلك الفكر الذي
يعتبر البديل المطروح لفكر الباطنية السياسي